

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ECOSOFIA E RELIGIÃO A PARTIR DE FÉLIX GUATTARI

Janaíne Gonçalves de Jesus

OURO PRETO

2021

Janaine Gonçalves de Jesus

ECOSOFIA E RELIGIÃO A PARTIR DE FÉLIX GUATTARI

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Metafísica, Epistemologia e Filosofia da Religião.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

OURO PRETO

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

J58e Jesus, Janaíne Gonçalves de.
Ecosofia e religião a partir de Félix Guattari. [manuscrito] / Janaíne
Gonçalves de Jesus. - 2021.
111 f.

Orientadora: Profa. Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras.
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro
Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Guattari, Félix, 1930-1992. 2. Candomblé. 3. Filosofia e religião. I.
Frecheiras, Marta Luzie de Oliveira. II. Universidade Federal de Ouro
Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6/2551



FOLHA DE APROVAÇÃO

Janaína Gonçalves de Jesus

Ecosofia e Religião a partir de Félix Guatarri

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 30 de agosto de 2021

Membros da banca

Preto (UFOP)

Profa. Dra. Marta Luzie de Oliveira Frecheiras - Orientadora (Universidade Federal de Ouro

Prof. Dr. José Luiz Furtado (Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE)

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras, orientadora do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 22/12/2021



Documento assinado eletronicamente por **Marta Luzie de Oliveira Frecheiras, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 23/12/2021, às 09:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0262080** e o código CRC **86180CC4**.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de expressar toda minha gratidão a tantas pessoas que me acompanharam e motivaram durante essa pesquisa:

À minha orientadora, Marta Luzie, por apostar nesta pesquisa e por toda a motivação durante esse percurso;

Aos membros da banca examinadora, Daniel de Luca e José Luiz, pelos comentários e contribuições para minha pesquisa.

À Valquíria, por toda sua paciência e ajuda nesses anos de pesquisa;

Ao meu amigo Rond, pela leitura e correção dos textos e pelo companheirismo na caminhada acadêmica;

Aos meus queridos amigos Isaías, Silvio, Rodolfo, Mateus e Glaucia, por todas as partilhas, sugestões, motivações e carinho durante esse percurso;

À minha família, por todo o carinho e apoio durante esses anos;

Ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da UFOP;

À Claudineia, pela disponibilidade em responder a minhas dúvidas;

Aos meus alunos, que todos os dias me mostram a beleza do pensar autêntico e livre que compõe o universo infantil.

“A elaboração de novas ideias depende da libertação das formas habituais do pensamento e expressão. A dificuldade não está nas novas ideias, mas em escapar das velhas, que se ramificam por todos os cantos da nossa mente”.

J. M. Keynes

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo articular o conceito de ecosofia desenvolvido por Félix Guattari às experiências religiosas que compõem o universo religioso de uma religião afro-diaspórica, o Candomblé. No primeiro momento serão apresentados os três registros ecosóficos: mental, social e ambiental, buscando demonstrar que essa tríade descreve dimensões, perspectivas, de um mesmo corpo, não havendo distinção rígida entre os domínios, permitindo apenas uma delimitação preliminar dos registros ecosóficos. No segundo capítulo apresentaremos as vivências religiosas que compõem o corpo ritualístico do candomblé; finalmente, no terceiro capítulo, realizaremos uma aproximação entre os conceitos ecosóficos do primeiro capítulo e as vivências e concepções do universo religiosos do candomblé apresentados no segundo. Cabe sublinhar que a realização dessa pesquisa demandou uma multidisciplinaridade, uma vez que para se fazer uma filosofia da religião desde o candomblé instaurou-se a necessidade de estabelecer um diálogo entre diversas áreas e autores das ciências humanas.

Palavras-chave: Ecosofia; Candomblé; Filosofia da Religião; Félix Guattari.

ABSTRACT

This master's thesis seeks to articulate the concept of ecosophy developed by Félix Guattari to the religious experiences that make up the religious universe of an Afro-diasporic religion, Candomblé. In the first chapter the three ecosophical registers will be presented: mental, social and environmental, seeking to demonstrate that this triad describes dimensions, perspectives, of the same body, with no actual strict separation among the domains, allowing only a preliminary delimitation of the ecosophical registers. In the second chapter we will present the religious experiences that make up the ritualistic body of Candomblé; and finally, in the third chapter, we will make an approximation between the ecosophical concepts of the first chapter and the experiences and conceptions of the religious universe of candomblé presented in the second. It is worth emphasizing that the execution of this research demanded a multidisciplinary approach, since in order to make a philosophy of religion out of candomblé it was necessary to establish a dialogue among several areas and authors from the human sciences.

Keywords: Ecosophy; Candomblé; Philosophy of Religion; Félix Guattari.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 AS TRÊS ECOLOGIAS	17
1.1 ECOLOGIA MENTAL.....	23
1.1.1 Subjetividade e CMI	24
1.1.2 Ecosofia mental e as ciências “psi”	26
1.1.3 As máquinas e o ser humano	28
1.2 ECOLOGIA SOCIAL.....	29
1.2.1 Uma política de exclusão	34
1.3 ECOLOGIA AMBIENTAL	35
1.4 REGISTROS ECOLÓGICOS E OUTRAS QUESTÕES	38
1.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O PRIMEIRO CAPÍTULO.....	41
2 O CANDOMBLÉ E SUAS VIVÊNCIAS ECOSÓFICAS	43
2.1 AXÉ: DINAMISMO DA VIDA	45
2.2 A NATUREZA SAGRADA.....	46
2.2.1 A flora dentro do candomblé	48
2.2.2 Sassaim: cerimônia das folhas	51
2.2.3 Os sacrifícios	52
2.2.4 Tradição e mudança	54
2.3 A VIDA EM COMUNIDADE.....	57
2.3.1 A comunidade e a transmissão do axé	60
2.4 A PESSOA NO CANDOMBLÉ	61
2.4.1 Orí e o rito do Bori	62
2.4.2 O destino no candomblé	63
2.4.3 Os orixás e a subjetividade de seus filhos	65
2.4.4 Corpo, fronteira do sagrado e profano	66
2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO SEGUNDO CAPÍTULO.....	69

3 APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE ECOSOFIA E O SISTEMA RELIGIOSO DO CANDOMBLÉ	71
3.1 ECOSOFIA SOCIAL NO CANDOMBLÉ.....	72
3.1.1 Desafios na vivência da ecosofia social	75
3.2 ECOSOFIA MENTAL NO CANDOMBLÉ	78
3.2.1 Bori e iniciação, possíveis caminhos para a ecosofia mental	79
3.2.2 Corpo, espaço de resistência	85
3.3 ECOSOFIA AMBIENTAL NO CANDOMBLÉ	88
3.3.1 Natureza e cultura no espaço do terreiro	90
3.3.2 A agenda ecológica dentro dos terreiros	91
3.4 TERREIRO COMO EXPRESSÃO DO MICROCOSMO	94
3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO TERCEIRO CAPÍTULO	97
CONCLUSÃO	99
REFERÊNCIAS	103

INTRODUÇÃO

Esse trabalho teve início ainda na graduação, quando busquei conhecer o fenômeno religiosos do candomblé a partir de uma perspectiva filosófica; grande foi minha surpresa ao perceber que não havia estudos, autores ou debates dentro da filosofia que abarcasse esse universo religiosos tão rico e complexo, e que propor uma pesquisa nesta área era visto por muitos como algo de menor valor, um tema que fugia do universo filosófico.

Para se fazer filosofia desde o candomblé é necessário um recorte, um autor para nortear esse percurso, pois como afirma Capone, “sem dúvida alguma, escrever sobre o candomblé é um empreendimento perigoso de múltiplas armadilhas” (CAPONE, 2018, p. 17). Aceitando esse empreendimento, escolhi o viés ecosófico a partir da ótica guattariana, afinal, para essa jornada, é indispensável que se tenha uma boa companhia.

O primeiro capítulo desta dissertação, intitulado “Os registros ecosóficos”, é dedicado à apresentação e elucidação das três ecologias desenvolvidas por Guattari. O segundo capítulo, chamado “O candomblé e suas vivências”, apresentará as práticas e vivências do candomblé consideradas fundamentais para uma análise ecosófica. O terceiro e último capítulo, intitulado “Aproximações possíveis entre ecosofia e o sistema religioso do candomblé”, será dedicado a uma aproximação entre os conceitos ecosóficos abordados anteriormente e as vivências e narrativas que compõem o corpo ritualístico dessa religião afro-diaspórica.

Este trabalho buscou abrir caminho para um fazer filosófico desde o candomblé, e vale sublinhar que, mesmo tendo se voltado à dimensão da filosofia da religião, se trata de um trabalho político. Aqui faço das palavras de Segato as minhas: “é um trabalho político, ainda que pareça se situar longe da vida e dos temas da política, porque tenta contribuir inscrevendo, no mapa *da filosofia* [...] saberes amiúdes tidos como ilegítimos, marginais menos merecedores de prestígio” (SEGATO, 2005, p. 15, grifo da autora).

Breve considerações sobre a filosofia da religião¹

A filosofia debruça-se sobre a realidade, é o questionamento, a busca eloquente pelo sentido último da realidade, seja ele moral, político, estético, entre tantas outras expressões da

¹ Apesar do debate religioso fazer parte da filosofia desde seus primórdios, o termo “filosofia da religião” foi cunhado apenas no fim do século XVIII, momento em que uma reflexão sistemática acerca do fenômeno religioso foi se constituindo.

vida humana. No que tange à filosofia da religião, ela submete à investigação filosófica as crenças e atitudes religiosas que vigoram na sociedade. Noutras palavras, podemos afirmar que esta área do conhecimento aborda a religião como uma realidade humana inegável e busca compreender as características basilares do fenômeno religioso; como explicitam Carvalho e Portugal:

A Filosofia da Religião dedica-se ao trabalho de crítica e normalização do que dito ou feito no âmbito da religião. Um trabalho que é precedido pela interpretação ou reconstrução racional dessa crença ou atividade, de modo a tentar esclarecer quais são os termos e as regras assumidos implicitamente ou pressupostos no discurso e na ação religiosos (CARVALHO; PORTUGAL, 2009, p. 192-193).

A filosofia da religião busca pensar criticamente o fenômeno religioso, essa realidade que abarca a vida humana por inteiro e diz respeito tanto ao mais profundo de cada indivíduo religioso como também a sua expressão na vida pública, pois, contrariando as profecias que marcaram profundamente o século XIX e XX, o fenômeno religioso não deixou de fazer parte do cotidiano; pelo contrário, assistimos no século XXI a uma ascensão do fervor religioso que alimenta os noticiários, as redes sociais e as diversas áreas do conhecimento humano, como é o caso da própria filosofia, confirmando o que diz Mac Dowell: “a filosofia da religião constitui um dos setores mais vividos do pensamento filosófico contemporâneo” (2011, p. 33). Essa área da filosofia tem produzido inúmeros debates, e também se nota que tal interesse pelo estudo da religião enquanto uma ocupação filosófica consegue alcançar abordagens distintas, como na discussão sobre o fenômeno religioso que vem sendo feita tanto pelos analíticos quanto continentais. Cabe à filosofia da religião buscar de forma crítica os fundamentos da religião, colocando-a juntamente com outros temas filosóficos contemporâneos de grande relevância.

É necessário, entretanto, sublinhar os traços fundamentais que permitem a distinção entre duas áreas do conhecimento que se encontram próximas da filosofia da religião: teologia e ciência da religião. A teologia encontra-se ancorada a uma comunidade de fé específica, e seus estudos e reflexões têm como princípio fundante a revelação, e, logo, a instrução de uma determinada comunidade. Já no que diz respeito à ciência da religião, ela é uma área composta por múltiplos saberes que se debruçam sobre a realidade religiosa buscando compreendê-la, mas “não pressupõem a adesão a uma comunidade de fé e não visam primariamente à educação dessa comunidade, mas à elucidação, com base em estudos empíricos e de crítica textual, das crenças, atividades e fatores envolvidos no fenômeno religioso” (PORTUGAL; CARVALHO, 2009, p. 192). Já à filosofia da religião cabe questionar, debater, refutar ou mesmo endossar o

fenômeno religioso que se expressa de múltiplas formas. Diante do exposto, nota-se que a “Filosofia da Religião é, portanto, uma área de estudos estritamente filosófica, distinta da própria religião, da teologia, e das ciências da religião, embora se relacione com elas todas” (PORTUGAL; CARVALHO, 2009, p. 194).

Nessa busca pela compreensão dos fenômenos religiosos, a filosofia da religião possui três tarefas² que norteiam toda sua análise: a primeira é a *tarefa eidética*, que busca compreender o significado ou essência do fato religioso e é uma tarefa interpretativa do fenômeno; já a segunda, a *tarefa valorativa*, visa descobrir qual é o valor dessa experiência, sua razoabilidade ou autenticidade; a terceira e última é a *tarefa verificativa* que, por sua vez, busca examinar a pretensão de verdade das afirmações religiosas: temos razões para apoiar a verdade da religião? Qual é o seu valor para o ser humano?

Apesar da distinção entre as três tarefas da filosofia da religião, ambas se encontram perpassadas umas pelas outras, visto que não é possível interpretar o fato religioso sem se perguntar sobre sua autenticidade; em seguida, busca-se investigar se essa essência e autenticidade contribuem para a vida do sujeito e de toda a sociedade, posto que, “da mesma maneira que o filosófico não fundamenta a existência humana, mas tenta esclarecê-la, assim também a filosofia da religião não fundamenta, nem inventa a religião, mas tenta esclarecê-la, servindo-se das exigências propriamente filosóficas” (ZILLES, 1991, p. 5).

Diante do exposto, infere-se que a filosofia da religião é uma necessidade, uma busca pela compreensão do fato religioso, e tal percurso só é possível a partir do fenômeno religioso que conseguimos observar na história da humanidade dentro de um contexto histórico-cultural, ou seja, a filosofia da religião trabalha com a necessidade e a possibilidade de emitir um juízo plausível no que diz respeito à experiência religiosa. Logo, é necessário analisar o fato religioso por si mesmo, rompendo com ideias evolucionistas, reducionistas, entre tantas outras abordagens que buscam suas causas em outras dimensões que não a própria experiência religiosa.

Por que filosofia da religião desde o candomblé?

Como mencionado anteriormente, a filosofia da religião busca interpretar a religião por diferentes abordagens. Diante dessa premissa básica, nota-se que a filosofia da religião

² DOWELL, João A. Mac, 2011.

perscruta os fundamentos, crenças e mitos das religiões ou de uma religião específica. Neste trabalho, a religião estudada à luz da filosofia é o candomblé, uma religião afro-brasileira. Cabe sublinhar que, embora as ciências sociais, a antropologia e demais espaços acadêmicos tenham tratado do candomblé de forma exaustiva, uma das áreas do conhecimento que pouco se debruçou sobre tal religião foi a filosofia. Diante dessa limitação, é notório que o referencial utilizado neste trabalho seja, em sua maioria, da antropologia, das ciências sociais e outras áreas do saber, já que, atualmente, para se fazer filosofia da religião desde o candomblé, é indispensável um diálogo com essas áreas, pois não é possível permanecer apenas no círculo filosófico. Ao largo de toda essa questão, Carvalho e Portugal ressaltam que:

A filosofia, hoje, só teria sentido se se dispor a possuir um estatuto transdisciplinar, a formular conceitos que permitam a conexão entre sistemas de conhecimento diferentes. A filosofia constituiria, assim, uma espécie de espaço transdisciplinar onde os conceitos poderiam se comunicar, intercambiar, interpenetrar e dialogar. A filosofia deveria ser uma espécie de domínio de inter-relação entre campos de saber diferentes. A filosofia deveria operar com categorias de relação e não com categorias modais ou de quantidade. Não deveria nem operar no campo do possível, do falso ou do verdadeiro, mas no campo da inter-relação e desse modo construir conceitos de relação para o diálogo entre os saberes (2009, p. 198).

Esta lacuna no que diz respeito aos estudos filosóficos que se voltam ao candomblé possui várias justificativas; destarte, um dos principais motivos é o fato de o candomblé ser desprezado e completamente ignorado pela elite brasileira, principalmente a intelectual. Tal postura ignora a riqueza e profundidade de assuntos filosóficos que compõem seu sistema religioso. Contudo, observa-se que esse completo descrédito também já fez parte de áreas que hoje abordam-no de modo frutífero, como a antropologia, que somente se deu conta da riqueza das religiões afro-brasileiras depois das investidas e do deslumbramento de pesquisadores estrangeiros, ou seja, foi preciso um movimento externo para que essas áreas compreendessem a riqueza existente nestas manifestações religiosas.

É interessante destacar que, apesar de o candomblé ainda não participar dos círculos de debates e estudos da filosofia da religião, ele cumpre os critérios básicos que definem uma religião. Portugal e Carvalho (2009) apresentam justificativas para um estudo sistemático dessa religião dentro da filosofia ao explicitar que:

Essa busca e tentativa de organizar a vida se dão em geral por meio de alguns elementos que variam histórica e culturalmente: o apego à tradição, os mitos, a busca por uma salvação/libertação, os lugares, objetos e tempos sagrados, os ritos, os meios de apresentação da revelação sagrada, uma comunidade sagrada mais ou menos “profissional”, e uma alegada experiência mística, com

diferentes graus de intensidade e exclusividade (CARVALHO; PORTUGAL, 2009, p. 191).

No entanto, fazer filosofia desde o candomblé é tanto um convite quanto um desafio, visto que é necessário uma abertura e diálogo para com outras áreas do saber, pois como explicitam Carvalho e Portugal, a “filosofia de uma religião como o candomblé, tão pouco cultivada pelo pesquisador filosófico, pode abrir novas perspectivas à filosofia brasileira” (2009, p. 197).

É urgente, portanto, um fazer filosófico que leve em consideração o candomblé como um sistema religioso que merece ser analisado dentro do que lhe é próprio, sem qualquer pretensão de sistematização própria de outras expressões religiosas, principalmente o cristianismo. Sendo assim, é fundamental questionar e até romper de certa forma com uma filosofia dogmática e universalizante, uma vez que o universo religioso do candomblé é um espaço híbrido, repleto de tensões e contrastes, e é preciso reconhecer que essas nuances são próprias dessa expressão religiosa.

A filosofia da religião durante muito tempo voltou-se apenas ao cristianismo, seja endossando-o, criticando-o ou mesmo comparando-o às demais expressões religiosas com seus ritos, cosmovisões, etc. A própria discussão sobre o transcendente deve ampliar seus horizontes, perguntar sobre o sagrado e suas compreensões em outros espaços, isto é, faz-se necessário romper com o cristianismo enquanto paradigma para compreender o fenômeno religioso como modelo utilizado para interpretação e avaliação das demais expressões religiosas, afinal, o fenômeno religioso pode e deve ser estudado por diferentes aspectos e abordagens.

Por que religião e ecologia?

A filosofia não é alheia à vida: observemos o primórdio da filosofia, quando Aristóteles afirma que “foi pela admiração que os humanos começaram a filosofar, tanto no princípio como agora” (ARISTÓTELES, 1969, p. 40); é o espanto que conduz o ser humano para a filosofia, o espanto do cotidiano, isto é, uma filosofia que brota do chão da própria vida, uma filosofia como modelo de vida. Assim também Heidegger concebeu a filosofia ao explicitar que,

Na experiência fática da vida encontra-se motivações de uma conduta puramente filosófica[...] até aqui os filósofos estavam ocupados a liquidar a experiência fática da vida como uma realidade paralela pressuposta. Embora seja justamente a partir dela que surge o filosofar e, numa virada-contudo totalmente essencial-, salta-se novamente para ela. [...] O ponto de partida e o escopo da filosofia é a experiência fática da vida (HEIDEGGER, 2010, p. 19-20).

Sendo assim, a filosofia não deve se perder em abstrações vazias, pelo contrário, deve ser uma busca pelo pensar, pela crítica, pelo questionar a própria realidade, tal como ela se apresenta, afinal “a separação radical entre filosofia como prática existencial e filosofia como pura especulação intelectual não é um fenômeno da antiguidade helênica, mas da modernidade europeia” (SODRÉ, 2017, p. 28).

Pensando a filosofia como o exercício de reflexão sobre a própria realidade, no cenário atual, a filosofia nos interpela a olhar, a pensar a ecologia com profundidade; este é um desafio mister, dado que ela perpassa todas as dimensões de nossa existência, mas também vai além desta expressão da vida e toca a existência de todo o planeta. É um problema ético-religioso investigar o engajamento dos grupos religiosos nos debates e ações que dizem respeito à degradação planetária e, em contrapartida, ao cuidado do planeta. E aqui vale destacar o que explicitou Eliade: “para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica” (2020, p. 18).

Considerando que “o fenômeno religioso é variado, torna-se necessário refleti-lo de variadas maneiras” (ZILLES, 2006, p. 245), e uma das formas com que se pretende refletir sobre tal realidade humana neste trabalho é a dimensão ecosófica. No entanto, a ecosofia não se trata de um conceito escolhido arbitrariamente, mas selecionado justamente por, em seu próprio desenvolvimento conceitual, nos forçar a observar o fenômeno religioso em sua heterogeneidade, não dando primazia ao ético, ao político ou ao estético, mas à conjunção desses elementos na comunidade religiosa. Através da ecosofia é possível pensar tanto as questões subjetivas como as questões coletivas e ambientais que perpassam a vivência religiosa; noutras palavras, pela ecosofia se tem um olhar sistêmico que possibilita uma maior compreensão dessa realidade.

Partindo desse caminho podemos nos perguntar: qual é o lugar das religiões no debate ecológico atual? O que o candomblé tem a dizer e contribuir na construção de uma nova consciência ecosófica? Afinal, como evidenciou Mac Dowell, “a questão religiosa é demasiado central na vida de cada pessoa e na história da humanidade para ser simplesmente ignorada. Não é possível refletir sobre a condição humana sem se dar conta do fenômeno religioso” (MAC DOWELL, 2011, p. 20). A partir dessa afirmativa podemos dizer que não é possível pensar uma ecologia integral sem ouvir, debater e incluir as religiões nesta questão.

1 AS TRÊS ECOLOGIAS

“Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu?” (KRENAK, 2019, p. 37)

Todas as formas de vida na Terra, segundo Guattari³, passam por uma “progressiva deterioração” (GUATTARI, 2015, p.7), e sendo assim, os indivíduos contemporâneos são levados a pensar e construir um novo modelo de vida pessoal e coletivo que possa atenuar esse quadro tão lastimável que se apresenta. Para um panorama geral deve-se olhar para a perda de sentido, o vazio existencial que assola os sujeitos modernos, as relações cada vez mais frias e marcadas por um profundo individualismo, o aumento no número de migrantes e refugiados em todo o mundo, a violência contra as mulheres, crianças, transexuais, a poluição dos rios, mares e o envenenamento do solo, partindo do pressuposto básico de que todas essas degradações se encontram interligadas. Como explicita Guattari:

Assim, para onde quer que nos voltemos reencontramos esse mesmo paradoxo lancinante: de um lado, o desenvolvimento contínuo de novos meios técnico-científicos potencialmente capazes de resolver as problemáticas ecológicas dominantes e determinar o reequilíbrio das atividades socialmente úteis sobre a superfície do planeta e, de outro lado, a incapacidade das forças sociais organizadas e das formações subjetivas constituídas de se apropriarem desses meios para torná-los operativos (GUATTARI, 2018, p. 12).

Quando se fala em mudanças ambientais, sociais, políticas e subjetivas, é possível que se levante uma objeção afirmando que estas sempre ocorreram; contudo, o que se deve ter no horizonte é o fato de essas mudanças que constituem o cenário atual serem tão visíveis e aceleradas que não é possível negá-las, uma vez que a negação da degradação do ecossistema foi um artifício utilizado por várias gerações ao se reportarem sobre um problema de tão grande relevância. Será nessa ebulição de mudanças que a ecosofia⁴ proposta por Guattari trará um novo olhar sobre esses desafios, buscando ampliar os discursos ecológicos ao articular relações sociais, meio ambiente e subjetividade humana, conduzindo-nos, desse modo, a uma reflexão integral sobre o dilema contemporâneo.

³ O trabalho dedicado especificamente aos dilemas ecológicos é *As três ecologias* (1999), todavia esse tema já perpassa a filosofia guattariana em obras anteriores.

⁴ A origem do conceito é atribuída ao filósofo Arne Naess, mas ganhou destaque na filosofia guattariana. Para mais informações, ver Devall, B. e Sessions, G. (2004).

Apesar das muitas investidas para se ampliar a porfia ecológica, a sociedade atual ainda concebe, pensa e lida com a ecologia de forma fragmentada, como uma ideologia de pequenos grupos, negando o fato de que todas as relações se encontram conectadas; o ecossistema não se limita ao puramente biológico, mas remete a todas as relações e formas de vida, sejam elas humanas ou não humanas. Como podemos observar no pensamento de Guattari:

Os movimentos ecológicos atuais têm certamente muitos méritos, mas penso que, na verdade, a questão ecosófica global é importante demais para ser deixada a algumas de suas correntes arcaizantes e folclorizantes, que às vezes optam deliberadamente por recusar todo e qualquer engajamento político em grande escala. A conotação da ecologia deveria deixar de ser vinculada à imagem de uma pequena minoria de amantes da natureza ou especialistas diplomados (GUATTARI, 2015, p. 36).

Na abordagem filosófica guattariana, toda distinção tradicional e dicotômica é contestada, e tal dinâmica vai abarcar a distinção clássica entre natureza e cultura, artificial e natural. Em suma, todo o pensamento polarizado deve ceder lugar a uma reflexão abrangente e especulativa. De acordo com Guattari:

Mais do que nunca a natureza não pode ser separada da cultura, e precisamos aprender a pensar “transversalmente” as interações entre ecossistemas, mecanosfera e Universos de referências sociais e individuais. Tanto quanto algas mutantes e monstruosas invadem as águas de Veneza, as telas de televisão estão saturadas de uma população de imagens e de enunciados “degenerados” (GUATTARI, 2015, p. 25).

Guattari afirma que o conceito cultura é uma “palavra-cilada [...] noções-anteparo que nos impedem de pensar a realidade dos processos em questão” (GUATTARI, 1996, p. 17), e podemos utilizar essa mesma classificação para o conceito de natureza, uma vez que, este tem inúmeras interpretações e acaba sendo empregado de formas múltiplas ao longo da história. Logo, não se pode falar de natureza de forma unívoca, sendo necessário falar das ideias de natureza.

Passando, ainda que de forma breve, pela história ocidental, observa-se que a concepção de natureza sofreu mudanças significativas; como foi elucidado por Collingwood em seu livro *Ciência e filosofia*, para os filósofos jônicos “o mundo da natureza era não só vivo como inteligente: não só um vasto animal dotado de ‘alma’, ou vida própria, mas também animal racional, com ‘mente’ própria” (Collingwood, s.d., p. 10).

Já para Aristóteles, a “natureza se diz em um primeiro sentido, da geração daquilo que cresce [...] Em outro sentido, é também o princípio do movimento primeiro imanente de onde procede aquilo que cresce; é também o princípio do movimento primeiro para todo ser no qual reside por essência” (apud STRIN, 2011, p. 37). Para o estagirita, a natureza é dinâmica, está em constante mudança, não tem qualquer teor de passividade. Como afirma Ribeiro e Oliveira:

Tal *mobilidade* é evidente por si mesma; não é um pressuposto teórico, mas uma evidência empírica que dispensa qualquer demonstração. Significa dizer que não há como negar a existência da *mobilidade* que possibilita as intrínsecas mudanças nos seres (animais e plantas). Afirma-se, portanto, no horizonte dessa natureza eterna, a temporalidade do ser humano, dos demais animais e plantas. Assim a “natureza”, que é o próprio *vir-a-ser*, emerge como um dos *modos de ser*.[...] este *modo de ser* resguarda um enigma, impossibilitando qualquer real objetivação por parte do ser humano (RIBEIRO; OLIVEIRA, 2009, p. 80).

Percebe-se que para os antigos, a concepção de natureza era de algo dinâmico, vivo, um grande cosmo possuidor de movimento que se encontra em perfeita harmonia. Concepção essa que ganha novos contornos na Idade Média, uma vez que a natureza passou a ser compreendida⁵ como uma realidade que se dispõe ao bel prazer do ser humano, pois esse é um ser superior, feito à imagem e semelhança do criador que deve, assim, governar todo o cosmo. No entanto, neste período a natureza ainda era considerada uma realidade dinâmica, mas tal concepção se transformará profundamente a partir do século XVI.

No período renascentista, a natureza passa a ser compreendida de outra forma, já que a natureza não tem mais a dimensão dinâmica, viva, mas passa a ser considerada uma máquina que cabe ao ser humano decifrar; esse processo acontecerá através da matematização de todas as coisas e seres. Para a natureza então se olha a partir da visão mecanicista, uma vez que ela é considerada uma realidade puramente física e destituída de qualquer vontade ou vida própria. Este período é marcado por inúmeros pensadores que fomentaram essa visão da natureza enquanto um grande relógio e que cabe a nós conhecer suas engrenagens; podemos destacar entre os pensadores Galileu (1564-1642) e Descartes (1592-1650).

Galileu, com sua célebre frase “O livro da natureza [...] está escrito em língua matemática” (ABRANTES, 1998, p. 60), demonstra a mudança da concepção e forma de lidar com a natureza que abandona qualquer visão metafísica ou teológica e volta-se à dimensão científica. Nota-se que a visão de Galileu,

postulou certas restrições aos cientistas. Eles deveriam se restringir ao estudo das propriedades essenciais dos corpos materiais – formas, quantidade e movimento. A consequência disto é a perda da sensibilidade estética, dos valores e da ética. A natureza é desantropomorfizada e um poderoso império intelectual é construído sobre este objeto inerte e passivo (GRÜN, 1994, p. 174).

⁵ Vale ressaltar que essa concepção foi a mais empregada pelo cristianismo, mas há outras leituras teológicas, principalmente a partir da contemporaneidade, em um sentido contrário.

Descartes, por sua vez, postulava que os seres eram apenas máquinas que poderiam ser compreendidas através da física e da matemática. Diante dessa concepção, observa-se um completo assujeitamento da natureza em relação ao ser humano, O que, segundo Ladim (2001), dá início ao processo do “antropocentrismo moderno”, pois na medida em que vigora tal compreensão, a natureza passa a ser objetificada de uma forma nunca vista antes. Segundo Grün, será,

na base desta cisão radical entre sujeito e objeto que se pautará praticamente todo o conhecimento científico subsequente. O sujeito é o cogito e o mundo, seu objeto. É na base desse dualismo que encontramos a gênese filosófica da crise ecológica moderna, pois a partir dessa cisão a natureza não é mais que um objetivo passivo à espera do corte analítico (GRÜN, 1996, p. 35).

Diferentemente dos antigos, na modernidade a natureza não é mais compreendida como possuidora de um dinamismo próprio e alma, mas torna-se “objectivas: objectos inertes, imóveis, inorganizados, *corpos* movidos sempre por leis exteriores. Tais objectos, privados de formas, de organização, de singularidade” (MORIN, 1977, p. 334). A partir dessa mudança de paradigma, Morin afirma que “a física ocidental não só desencantou o universo, mas também o desolou. Já não há gênios, nem espíritos, nem almas, nem alma [...] A natureza é devolvida aos poetas. A *physis* é devolvida, com o cosmo, aos Gregos” (MORIN, 1977, p. 333). Diante dessa nova concepção, a natureza perde seu status de sacralidade e mistério, mas, na verdade, perde-se a própria concepção de relação entre o mundo humano e não humano, e resta ao sujeito moderno explorar e decifrar os segredos dessa grande máquina.

E na contemporaneidade, vigora qual ideia de natureza? Aqui, cabe salientar que a sociedade atual bebeu e ainda bebe dessas diversas concepções; à vista disso, nossas ideias encontram-se entrelaçadas de tal forma que é difícil perceber quando começa uma e termina outra. No entanto, é partindo dessas diversas concepções que a contemporaneidade busca forjar sua própria ideia de natureza, pois existe uma construção e reconstrução do que se entende por natureza. Destarte, uma questão deve ser sublinhada, pois diante desse breve panorama é nítido que não se tem um único conceito de natureza, mas uma pluralidade de conceitos que têm seu alicerce na biologia, na filosofia, na antropologia, entre outras áreas do saber humano.

Constrói-se a definição de natureza e até a própria distinção entre natureza e cultura visando responder aos dilemas de cada época, já que essas ideias vão adquirindo “sentidos diferentes segundo as épocas e os homens” (BEAUDE, 1969, p, 17). Assim se busca adequar

essas concepções e definições aos anseios intelectuais, cientificistas, econômicos, dentre outras áreas.

O que é natureza? O que é cultura? Onde termina a natureza e começa a cultura? Diante desse breve panorama, tais questões surgem em nosso horizonte. Contudo, partindo de uma perspectiva guattariana, tais questões são pouco expressivas, uma vez que na contemporaneidade não existe uma fronteira tão nítida. Noutras palavras, podemos afirmar que o esforço intelectual diante dessas inquições deve se voltar mais para como se dá essa relação e de que forma ela tem moldado nosso pensar e fazer, mais do que buscar demarcações nítidas entre as esferas.

Outra dimensão que se deve ressaltar é o hibridismo presente na sociedade; como apontou Latour (1994), afinal, de um texto jornalístico até nossas práticas mais simples encontra-se uma dimensão híbrida, uma concepção “naturezas-culturas”. Entretanto, o autor chama a atenção para o fracasso ao buscar compreender essa realidade na medida em que se faz sempre um recorte, divisão de dimensões que estão interligadas como a natureza, a cultura, a política, o individual e coletivo, entre outras questões.

Essa distinção entre natureza e cultura parte de uma compreensão de ambas como algo distinto, na medida em que se compreende que tudo está conectado, essa dicotomia passa a não ter qualquer sentido. De forma simples, podemos afirmar que essa é uma questão proposta por Guattari: tudo está ligado, precisamos pensar um mundo com menos fronteiras e distinções e com mais interconexões

Descola, antropólogo francês, também enfatiza o fracasso na medida em que se busca formular respostas objetivas para a querela natureza e cultura. Segundo o autor, essa distinção que tanto se busca não é tão simples como parece à primeira vista. Para elucidar essa questão, Descola apresenta o seguinte exemplo:

Durante meu passeio, margeio uma cerca viva de plantas selvagens, espinheiros, aveleiras, amelanqueiros e rosas silvestres. Posso dizer que se trata de uma cerca natural, ao contrário das estacas de madeiras que limitam o terreno vizinho. Mas essa cerca também foi fincada, talhada, cuidada pelo homem e, se lá está, é para separar dois terrenos conforme os limites estabelecidos pelo cadastro, dois terrenos que pertencem a proprietários distintos. A cerca, é também ela, o produto de uma atividade técnica, isto é, de uma atividade cultural. Por ter uma função legal, tem também uma função cultural (DESCOLA, 2016, p. 7-8).

Diante do exposto, a dicotomia entre natural e cultural não se sustenta, principalmente no mundo contemporâneo, em que diferenciar as relações entre máquinas e indivíduos, entre espaços naturais e espaços planejados não é possível. Inclusive o próprio conceito de máquina

deve ser transformado e ampliado, pois “é preciso se afastar de uma referência única às máquinas tecnológicas, ampliar o conceito de máquina, para posicionar essa adjacência da máquina aos universos de referência incorporais (máquina musical, máquina matemática...)” (GUATTARI, 2012, p. 43). Mediante o diagnóstico que se faz da realidade, reitera-se a importância de ampliar a forma de lidar com os dilemas ambientais, pois uma visão romantizada de um retorno às antigas formas de vida, ou um pessimismo, no qual toda a tecnologia é demonizada, ou até mesmo a ideia de um falso progresso, não só não abarcam tal complexidade como também em nada contribuem para uma nova forma de vida.

Não se pode mais pensar nos impactos ecológicos apenas pela degradação que sofre a fauna e flora sem levar em consideração os agenciadores de subjetividade, os conflitos sociais, a exploração dos países subdesenvolvidos pelas potências superdesenvolvidas, entre tantas outras realidades que atravessam a sociedade contemporânea. Decerto, “no se puede esperar remediar los ataques al medio ambiente sin modificar la economía, las estructuras sociales, el espacio urbano, los hábitos de consumo, las mentalidades” (GUATTARI, 2015, p. 414).

Em frente a um cenário profundo de degradação, Guattari propõe uma articulação ético-político-estética, que se apresenta como uma ecosofia que abarca três realidades: subjetividade humana, relações sociais e meio ambiente, ou seja, um tripé ecológico. Cabe sublinhar que as três ecologias não se encontram dissociadas uma das outras, mas, pelo contrário, as três se relacionam mutuamente.

As três ecologias, chamadas também de registros ecológicos, são conceitos ainda muito limitados no que diz respeito ao tamanho da complexidade e das tensões que se dão nas relações sociais, ambientais e subjetivas; logo, deve-se fazer uso desses conceitos para uma melhor elucidção, sempre destacando que estes são sempre precários e, por isso mesmo, provisórios. Assim observa o filósofo:

O princípio comum às três ecologias consiste, pois, em que os Territórios existenciais com os quais elas nos põem em confronto não se dão como um em-si, fechado sobre si mesmo, mas como um para-si precário, finito, finitizado, singular, singularizador, capaz de bifurcar em reiteraões estratificadas e mortíferas ou em abertura processual a partir de práxis que permitam torná-lo “habitável” por um projeto humano (GUATTARI, 2015, p. 37).

Como mencionado anteriormente, os registros ecológicos se dão em todos os níveis, estão entrelaçados entre si, mas para uma melhor compreensão do conceito, os três serão abordados separadamente, visando sua ligação enquanto um tripé que um não se sustenta sem

os outros, ou mesmo pensando todas essas relações e tensões como sendo órgãos de um mesmo corpo.

1.1 ECOLOGIA MENTAL

A ecologia mental é um dispositivo complexo composto por diversas variáveis que carrega em si a possibilidade de uma revolução autêntica na medida em que se reconhece toda a degradação que prolifera no âmago da subjetividade; diante de tal circunstância, ela reorienta suas pulsões para novas formas de ser e se expressar na contemporaneidade. No registro mental, Guattari sinaliza que deve acontecer uma mudança na forma de se compreender a subjetividade, direcionando-a para uma libertação em relação a todas as formas de controle vigentes.

As formas de aprisionamento e manipulação da subjetividade se dão com diferentes enunciados através da mídia, da indústria, da ciência, da moda e, por diversas vezes, até de uma análise infértil e dogmática da psicoterapia. Em face do exposto, o autor nos instiga a pensar os “componentes de subjetivação”, versando a subjetividade de forma ampla e levando em consideração todos os elementos que a constituem; afinal, Guattari ressalta que

O inconsciente, insisto, não é algo que se encontra unicamente em si próprio, uma espécie de universo secreto. É um nó de interações maquínicas através do qual somos articulados a todos os sistemas de potência e a todas as formações de poder que nos cercam. Os processos inconscientes não podem ser analisados em termos de conteúdo específico, ou em termos de sintaxe estrutural, mas antes de mais nada em termos de enunciação, de agenciamentos coletivos de enunciação. Estes, por definição, não coincidem com as individualidades biológicas. A enunciação maquínica circunscreve conjuntos-sujeitos que atravessam ordens muito diferentes umas das outras (os signos, a “matéria”, o espírito, a energia, a “mecanosfera”, etc.) (GUATTARI, 1985, p. 171).

Uma das chaves para se pensar a ecologia mental é perceber que nenhum elemento é neutro frente à subjetividade, mas que dentro de sua dinâmica todos os aparatos que compõem a sociedade têm uma contribuição significativa na construção da psique humana. Partindo da compreensão de que todo o meio atua de forma substancial na subjetividade, os indivíduos deparam-se com uma indagação relevante para a ecologia mental: de que forma é possível desenvolver uma subjetividade autêntica defronte a um mundo tão serializado?

Longe de respostas prontas, Guattari propugna que deve acontecer uma investida na criação de espaços livres, onde o sujeito possa se expressar e se relacionar de forma genuína, desde o cerne familiar aos locais de trabalho, do micro ao macro. Sendo assim, a “subjetividade em estado nascente” começa a lançar suas primeiras sementes na sociedade atual.

1.1.1 Subjetividade e CMI⁶

Na filosofia guattariana, toda subjetividade é máquina modelada e remodelada pelo meio a que pertence. Diferente de outras abordagens, ela não é uma dimensão identitária como um processo psicológico, mas é abordada como uma dimensão política e coletiva, pois todas as instâncias, sejam elas individuais ou coletivas, formam o universo subjetivo. Nessa perspectiva, Guattari afirma que:

Os processos de subjetivação [...] não são centrados em agentes individuais (no funcionamento de instâncias psíquicas, egóicas, microssociais), nem em agentes grupais. Esses processos são duplamente descentrados. Implicam o funcionamento de máquinas de expressão que podem ser de natureza extrapessoal, extraindividual (sistemas maquínicos, econômicos, sociais, tecnológicos, icônicos, ecológicos, etológicos, de mídia, enfim, sistemas que não são imediatamente antropológicos), quanto de natureza infra-humana, infrapsíquica, infrapessoal (sistemas de percepção, de sensibilidade, de afeto, de desejo, de representação, de imagens, de valor, modos de memorização e de produção idéica, sistemas de inibição e de automatismos, sistemas corporais, orgânicos, biológicos, fisiológicos, etc) (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 31).

A subjetividade não é uma esponja que tudo absorve, mas ela é perpassada por múltiplos fatores que a compõem. Outro fato que deve ser destacado na concepção de subjetividade de Guattari é que todas as definições utilizadas assumem um caráter provisório, uma vez que tal universo subjetivo encontra-se incessantemente em mutação.

Partindo do pressuposto de que a subjetividade ocorre em um âmbito político e coletivo, o autor volta sua reflexão ao papel que o capitalismo assume enquanto agenciador da subjetividade; para Guattari, a subjetividade se encontra não só alimentada pelo CMI, mas subordinada aos seus ditames. Dado que, “assim como em outras épocas o teatro grego, o amor cortês ou o romance de cavalaria se impuseram como modelos ou, antes, como módulos de subjetivação” (GUATTARI, 2015, p. 20), na sociedade contemporânea tal fenômeno decorre em função do capitalismo.

Um movimento próprio da contemporaneidade é o deslocamento que o capitalismo faz de sua área de atuação ao tirar o foco dos meios de produção e serviços e voltar-se à subjetividade, sendo que o CMI reconheceu essa dimensão humana como o principal recurso da atualidade. Na medida em que assimilou o valor desses territórios existenciais, o CMI os explora e manipula para seus próprios fins, afinal, “a produção de subjetividade talvez seja mais

⁶ Capitalismo Mundial Integrado.

importante do que qualquer outro tipo de produção, mais essencial até do que o petróleo e as energias” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 26).

Ao explorar a economia subjetiva, o capitalismo manuseia todas as suas ferramentas, como as ciências, tecnologias e a informática. E nessa orquestra, a mídia é a ferramenta primordial, uma vez que os meios de comunicação veiculam os interesses do mercado fazendo com que os indivíduos reproduzam o discurso e o gosto dessa grande máquina. De acordo com Guattari e Rolnik, “trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social, e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 27).

Por conseguinte, uma das grandes questões que se impõem para a ecosofia mental é como reorientar a subjetividade por uma via de originalidade e criação; por causa disso, Guattari e Rolnik afirmam que o sujeito contemporâneo é partícipe de uma modelagem de suas vivências e experiências no que se refere ao pensar, ao se relacionar e ao consumir. No entanto, o adágio que reveste todo o sistema capitalista não é o da alienação e serialidade, mas o contrário, é o do diferente, do livre, e será através desse discurso que o CMI mantém os indivíduos sob seu total controle. Neste sentido, Guattari e Rolnik nos dizem que:

São as mesmas calças, os mesmos cigarros, as mesmas vitrolas HiFi - enfim, as mesmas coisas com os mesmos materiais: só que no mundo capitalista nós personalizamos[...] sociedade transpiram a mesma espécie de tédio, a mesma espécie de impossibilidade de sair desse cerco pseudopsicológico. E aí, acho que dá para falar, sem dúvida, de uma modelização, ou de uma produção de subjetividade completamente alienada (GUATTARI; ROLNIK, p. 128-129).

No modelo de sociedade vigente é oferecido às pessoas sempre os mesmos produtos, com um rótulo diferente, uma propaganda nova e influente; contudo, observa-se que as angústias e dilemas que perpassam as vivências têm um ponto de encontro: a dificuldade em romper com esse modelo de vida.

Segundo Negri (2019), um dos movimentos que podem acirrar a elaboração de uma ecologia mental é o deslocamento que a subjetividade faz ao buscar compreender a transformação e o dinamismo que lhe é próprio, pois é nesse deslocar-se em busca de compreender-se que emergirá um “novo desejo” que, mesmo que ainda rarefeito, anuncia grandes mudanças. Prontamente se deve assimilar que esse “novo desejo” se encontra atrelado ao ato de pensar, criar e romper com toda uma serialização imposta pelo mercado. Corroborando com essa perspectiva, diz Rolnik:

[...] globalização que intensifica as misturas e pulveriza as identidades, implica também na produção de kits de perfis-padrão de acordo com cada órbita do mercado, para serem consumidos pelas subjetividades, independentemente de contexto geográfico, nacional, cultural, etc. Identidades locais fixas desaparecem para dar lugar a identidades globalizadas flexíveis que mudam ao sabor dos movimentos do mercado e com igual velocidade (ROLNIK, 1997, p. 1).

Sendo a subjetividade “construída” pelas relações que tecemos com o corpo, com as demais pessoas, com o trabalho, com a política, com os seres não humanos, entre outras instâncias, tratam-se de relações, ou seja, tudo que afeta e é afetado. Partindo dessas premissas, uma subjetividade nova surgirá na medida em que um novo paradigma “estético-ético-político” perpassar todas as realidades e relações que tocam o indivíduo do século XXI.

A meu ver, essa grande fábrica, essa grande máquina capitalística produz inclusive aquilo que acontece conosco quando sonhamos, quando devaneamos, quando fantasiamos, quando nos apaixonamos e assim por diante. Em todo caso, ela pretende garantir uma função hegemônica em todos esses campos (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 16).

O capitalismo apropria-se da cultura de massa para produzir subjetividades vazias, alienantes e alienadas que em nada questionam ou inovam na forma de viver. Essa onda, que assola toda a sociedade hodierna, adentra os múltiplos espaços da vida tanto individual quanto coletiva.

Entretanto, cabe salientar que, segundo Guattari (1996), apesar do capitalismo lançar seus pentágonos em toda a economia do desejo, ainda é possível identificar alguns territórios que não se encontram sob seu domínio: é o caso de algumas sociedades que o autor denomina de “arcaicas”, das crianças na mais tenra idade e dos indivíduos com sofrimento mental. Esses grupos, por não sofrerem as investidas do CMI, têm uma apreensão original do mundo e da forma de conduzir a vida que muito pode contribuir para um novo modelo de sociedade.

1.1.2 Ecosofia mental e as ciências “psi”⁷

Em outras épocas, o eixo organizador das sociedades, das famílias e dos indivíduos era a religião e o Estado; doravante, na atualidade, acontece um deslocamento e o eixo passa a ser o capitalismo. Esse novo eixo exerce controle totalizante da vida tanto no âmbito público quanto no privado, visto que “o capitalismo se apodera dos seres humanos por dentro” (GUATTARI, 1985, p. 205). Posto isso, Guattari faz críticas e apontamentos em relação à psicanálise e às

⁷ Termo utilizado por Guattari quando se reporta às ciências como psicanálise, psiquiatria e áreas afins.

demais ciências que se debruçam sobre a psique humana, pois é visível que a subjetividade se encontra serializada. Frente a essa observação, levanta-se a pergunta: de que forma a psicanálise enfrenta esse dilema e aponta possíveis soluções?

Para Guattari, a psicanálise mostra-se inócua para os dilemas atuais pois ainda permanece presa às estruturas do inconsciente arcaico⁸, como uma eterna volta ao passado; contudo, ela pode alterar esse percurso e granjear respostas para os problemas, na medida em que “abrir-se para o aqui e agora, ter escolha com relação ao futuro” (GUATTARI, 1985, p. 169). A análise deve se reorientar e ressignificar em uma perspectiva futurista, estética e ética dos desejos de cada sujeito e grupo. No cenário atual, a agenda da psicanálise deve se debruçar mais em um viés artístico e romper com seus dogmas, visto que esses não conseguem mais captar o universo tão complexo das subjetividades hodiernas.

“O inconsciente se tornou uma instituição, um equipamento coletivo” (GUATTARI, 2012, p. 20), sendo assim, durante a terapia surgem diversas cartografias⁹ entrelaçadas às do sujeito que se encontra em análise, como da família, do trabalho, da vizinhança, do mercado de consumo, da religião, entre outras. Nessa circunstância irrompe a necessidade de a psicanálise criar novas abordagens, transformar e elaborar meios para que, diante de tamanha deterioração da ecologia mental, o sujeito possa ser criativo e autônomo na medida em que realiza um movimento de autopoiese sobre sua própria subjetividade. Dessa forma, a humanidade se depara com “uma escolha ética crucial: ou se objetiva, se reifica, se ‘cientificiza’ a subjetividade ou, ao contrário, tenta-se aprendê-la em sua dimensão de criatividade processual” (GUATTARI, 2012, p. 23).

Destarte, a ecologia mental deve fazer com que “o dispositivo molecular do desejo” resista “a ordem molar, a evitá-la a contorná-la, a escapar-lhe” (NEGRI, 2019, p. 70), logo, as terapias podem contribuir com o trabalho emancipador do sujeito ao passo que rompe com suas formas e abordagens antiquadas. Segundo Guattari, uma das querelas que deve ser abandonada em uma ecologia mental é o dualismo consciente-inconsciente, pois é necessário perscrutar de que forma acontece a fluidez do processo de subjetivação.

⁸ Guattari faz referência ao narcisismo, instinto de morte, medo da castração, etc.

⁹ Rolnik tem uma descrição sobre o conceito de cartografia que ajuda a compreender essa relação salientada por Guattari. “Para os geógrafos diferente do mapa: representação de um todo estático - é um desenho que acompanha e se faz ao mesmo tempo que os movimentos de transformação da paisagem. Paisagens psicossociais também são cartografias. A cartografia, nesse caso, acompanha e se faz ao mesmo tempo que o desmanchamento de certos mundos - sua perda de sentido - e a formação de outros mundos que se criam para expressar afetos contemporâneos, em relação aos quais os universos vigentes tornam-se obsoletos” (ROLNIK, 2014, p. 23).

1.1.3 As máquinas e o ser humano

A relação entre máquina e ser humano é uma discussão que pavoneia toda a filosofia de Guattari¹⁰; ele defende que é necessário construir uma nova consciência e olhar da relação entre seres humanos e máquinas. Segundo Guattari, muitas filosofias elaboraram uma aversão às máquinas, questionando sua contribuição à história da humanidade; porém, para o autor, tamanha resistência não mais se sustenta, e por isso Guattari propugna uma nova ontologia, uma vez que “nossos corpos e mentes são e foram, desde sempre inextricavelmente misturados a diversas tecnologias” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 145), e, desse modo, a problemática das máquinas e tecnologias sempre estiveram presentes no cotidiano das pessoas, mas em nenhuma outra época se fez de forma tão complexa como nos dias atuais.

A relação entre os seres humanos e as máquinas, conforme Guattari, produz novas subjetividades que, por sua vez, devem ser analisadas e compreendidas como um elemento intrínseco para a alienação ou libertação dos indivíduos. Com efeito, ao se criar novas relações e novas subjetividades, brota-se espaço para um “devir humano” próprio da sociedade contemporânea.

Além das indagações ontológicas que permeiam o campo ecosófico, também é de igual interesse para uma ecologia mental problematizar o campo político, visto que é nessa esfera que acontecem os direcionamentos da tecnologia para um aumento significativo de vida dos cidadãos, ou, pelo contrário, uma ferramenta de controle e manipulação individual e coletiva. É o que demonstra o estudo de Hardt e Negri quando os autores destacam que:

A tecnologia [...] contém o mesmo potencial para a servidão e para a libertação. O problema não está no âmbito ontológico, mas no político. É necessário que reconheçamos especificamente, como as ações, a inteligência e os hábitos humanos cristalizados nas tecnologias estão apartadas dos seres humanos em geral e são controlados por aqueles que estão no poder (HARDT; NEGRI, 2018, p. 150).

Perante tal conjuntura, urge a necessidade de uma nova reflexão, uma nova práxis política que não comporte espaço para uma negação da tecnologia como agenciadora de novas subjetividades, mas enquanto potencializadora de novos universos de valores. Na concepção de

¹⁰ “O conceito de maquinaico em Deleuze e Guattari [...] ao adotar sem apelo à identidade, subjetividades de conhecimento e ação e demonstrar como sua produção emerge de conexões materiais, que são também conexões ontológicas. Então por remover toda ilusão metafísica, o maquinaico constitui um humanismo do e no presente” (HARDT; NEGRI, 2018, p. 165).

Guattari, as tecnologias devem conduzir o ser humano a um caminho de maior autonomia e reapropriação da mídia, que há muito tempo permanece nas mãos de um pequeno grupo.

O acesso à mídia e suas ferramentas deve ampliar a concepção dos indivíduos sobre si mesmos, os outros e a mecosfera em sua totalidade. Os cidadãos devem romper com o monopólio dos grupos econômicos sobre a mídia. Para Guattari, é preciso fazer diferente das elites dominantes, pois neste espaço outras realidades devem ser exibidas e outras vozes, escutadas, principalmente as minorias políticas-sociais: “podemos muito bem imaginar sistemas de mídia e de difusão que não pertençam a esse sistema piramidal” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 115). O filósofo argumenta que:

La humanidad deberá contraer un matrimonio de razón y de sentimientos con las múltiples ramificaciones del maquinismo, sino corre el riesgo de hundirse en el caos. Una renovación de la democracia podrá tener por objetivo una gestión pluralista del conjunto de esas componentes maquinicas (GUATTARI, 2015, p. 384).

É no bojo desse novo matrimônio que desponta a ecologia virtual, que de forma ainda imprecisa vai traçando suas linhas em meio aos demais registros ecológicos. A ecologia virtual contribuirá com os múltiplos universos conhecidos, como também será alicerce para tantos outros que surgirão na contemporaneidade. Segundo Guattari, o registro virtual deve contribuir de forma substancial na preservação das “espécies culturais” como o cinema, música, poesia, isto é, todas as manifestações culturais que povoam a sociedade.

É evidente que o problema das máquinas não permanece apenas em um registro. Não obstante, ele percorre todos os demais; tratam-se de máquinas conectadas a outras realidades e máquinas, sejam no campo do individual, do *socius* ou mesmo dos seres não humanos. Guattari afirma que “a máquina está aberta a seu ambiente maquínico e mantém toda sorte de relação com constituintes sociais e subjetividades individuais” (GUATTARI, 1993, p. 85).

1.2 ECOLOGIA SOCIAL

A ecologia social busca abarcar os diversos problemas que se encontram em meio ao *socius*. Para se pensar o registro social é necessário voltar-se à micro e macro políticas, em todas suas esferas, desde as relações no seio familiar até as questões das grandes indústrias, ou seja, deve-se problematizar tanto os espaços públicos quanto os privados. Para pensar com profundidade a deterioração do *socius* é necessário fazer um movimento de “zigue-zague”, expressão frequentemente utilizada por Guattari ao buscar uma reflexão original e não enrijecida sobre os mais variados dilemas de sua época.

Ao analisar o panorama atual é possível compreender o que Guattari (2015, p. 7) denomina “progressiva deterioração” nas relações sociais, pois os indivíduos encontram-se cada vez mais isolados, indiferentes ao sofrimento dos demais e presos a uma sociedade de representação e consumo. Por consequência, o âmbito coletivo se empobrece até perder por completo suas mais variadas formas de expressão.

O pobre se encontra, de alguma maneira, duas vezes engendrado nesse sistema: pela exploração e pela marginalização e morte. O terror, que nos países metropolitanos se encarna como extermínio nuclear potencial, é atualizado nos países marginais como o extermínio pela fome. É claro, todavia, que não há nada de “periférico” neste projeto; de fato, não há senão *diferenças de grau* entre a exploração; o esmagamento pela poluição industrial e urbana; o *Welfare*, concebido como forma de pouso das zonas de pobreza; e os extermínios de povos inteiros, como aqueles dos continentes asiáticos, africano e latino-americano[...] Cada parcela da terra, cada segmento geopolítico tornou-se potencialmente uma *fronteira inimiga*. O mundo se transformou em um labirinto em que cada um pode cair a qualquer momento, ao sabor das opções destrutivas dos poderes multinacionais (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 48-49).

Dentro da reflexão ecosófica do *socius*, uma das primeiras observações de Guattari é que as relações familiares se encontram “ossificadas por uma espécie de padronização dos comportamentos” (GUATTARI, 2015, p. 7-8), o que cada vez mais fragmenta as relações parentais e também afeta toda a vizinhança. Situação essa que é alimentada pela mídia com seus rótulos e ideais propagados, nutrindo cada vez mais uma reprodução dos modelos de comportamento que minam toda a originalidade e espontaneidade que surgem no convívio social de ambas as instituições.

Rolnik (1997) considera a ação da mídia na vida dos sujeitos contemporâneos como uma espécie de droga que, assim como na filosofia guattariana, aliena e padroniza as relações comunitárias. As figuras exaltadas na mídia não correspondem à realidade, mas apesar disso exercem grande influência na subjetividade dos grupos que consomem tal mercadoria. Nota-se que:

A droga oferecida pela TV (que os canais a cabo só fazem multiplicar), pela publicidade, o cinema comercial e outras mídias mais. Identidades prêt-à-porter, figuras glamourizadas imunes aos estremecimentos das forças. Mas quando estas são consumidas como próteses de identidade, seu efeito dura pouco, pois os indivíduos-clones que então se produzem, com seus falsos-self estereotipados, são vulneráveis a qualquer ventania de forças um pouco mais intensa. Os viciados nesta droga vivem dispostos a mitificar e consumir toda imagem que se apresente de uma forma minimamente sedutora, na esperança de assegurar seu reconhecimento em alguma órbita do mercado (ROLNIK, 1997, p. 21).

Diante desse cenário de exploração e perda de sentido alimentado pelo CMI, Guattari defende a necessidade de uma refundação das práticas políticas, a começar pela apropriação da

mídia pelo coletivo. Porquanto, essa se encontra apenas a serviço das grandes potências, negando o direito coletivo de ressignificar suas abordagens e formas de expressões. Diante disso é preciso produzir conteúdos originais que rompam com a padronização e rótulos impostos sobre as pulsões dos sujeitos contemporâneos. Guattari a esta situação assim se refere:

Hay un problema de redefinición de las prácticas sociales, de reinención de los modos de concertación, de los modos de organización, de las relaciones con los medios de comunicación, etc. Y eso deviene político: saber qué se quiere hacer. Justamente, se quiere cambiar de manera radical los sistemas de valorización? Em cuyo caso es preciso tomarlos en su globalidad, en su conjunto (GUATTARI, 2015, p.64)

Cabe à ecossocial, assim como aos demais registros, fomentar caminhos, mesmo que sejam pequenas trilhas em meio a tantas investidas sofisticadas por parte do capitalismo. Um novo paradigma na forma de se pensar, expressar, e relacionar com todo o cosmo. Uma dessas pequenas saídas para a deterioração das relações se dá no cultivo da escuta e acolhida para com o outro. Pois para Guattari, cada sujeito tem uma visão própria da realidade, e na convergência dessa visão com a dos demais indivíduos surgem as múltiplas subjetividades. Na medida em que tais universos não se encontram padronizados, eles são “na verdade o capital mais precioso. Es a partir de él que puede constituirse una auténtica escucha de lotro” (GUATTARI, 2018, p. 388).

La escucha de la disparidade, de la singularidad, de la marginalidad, incluso de la locura, no depende solamente de un imperativo de tolerância y de fraternidad. Constituye una propedéutica esencial, un llamado permanente a este orden de incertidumbre, una puesta al desnudo de las potencias del caos que acosan siempre a las estructuras dominantes, imbuídas en sí mismas, autosuficiente. A estas estructuras, se las puede invertir o volver a darles sentido, recargándose de potencialidades, desplegando a partir de ellas nuevas líneas de fuga creativas (GUATTARI, 2018, p. 388-389).

A escuta de que fala Guattari de forma alguma é romantização das diferenças, pelo contrário; ele reconhece as tensões que são próprias desses encontros. Ao salientar essa dinâmica, o autor conclama para um diálogo que exceda o conceito de fraternidade ao tornar-se se torna um espaço original, um novo modelo, afinal “a democracia ecosófica deve abandonar a comodidade do acordo consensual” (GUATTARI, 2018, p. 389), buscando assim fomentar as diferenças que borbulham no seio da vida em grupo.

O exercício da escuta desperta no ser humano um olhar novo diante do outro e de si mesmo, dado que essa abertura ao mundo e à história do outro provoca um intercâmbio autêntico que claramente enriquece ambos os lados. Aqui cabe esclarecer que esse intercâmbio

é completamente diferente da onda que cresce nas elites sociais em que tal prática se configura não como troca, mas como forma de consumo.

Uma das questões salientada pela ecosofia é a indiferença social que marcou por muito tempo os discursos ecológicos. Os movimentos, em certa medida, demoraram a compreender que, apesar de toda a humanidade sofrer com a degradação do meio ambiente, a parcela da população mais afetada é a dos pobres. Esses possuem diferentes rostos e realidades, mas sofrem por conta de um mesmo sistema injusto e cruel. Guattari assim escreveu sobre essa situação:

A instauração a longo prazo de imensas zonas de miséria, fome e morte parece daqui em diante fazer parte integrante do monstruoso sistema de “estimulação” do Capitalismo Mundial Integrado do (CMI). Em todo caso, é tal instauração que repousa a implantação das Novas Potências Industriais, centro de hiperexploração tais como Hong Kong, Taiwan, Coreia do Sul [...] “estimulação” pelo desespero, com a instauração de regiões crônicas de desemprego e da marginalização de uma parcela cada vez maior de populações jovens, de pessoas idosas, de trabalhadores “assalariados”, desvalorizados etc (GUATTARI, 2015, p. 12).

Diferente do que foi proclamado no início da modernidade, o tão sonhado progresso não ofereceu maior qualidade de vida aos indivíduos; pelo contrário, o avanço se encontra restrito a uma minoria da população enquanto a tantos outros é negado o mínimo necessário a uma vida digna. Em virtude desse quadro criado pelas ações humanas faz-se necessário uma redefinição das práticas políticas em todos os níveis: do teórico ao prático, do coletivo ao individual, pois somente com um novo fazer político se pode reorientar os avanços tecnocientíficos para o bem comum.

A ecosofia deve abarcar em suas análises e práticas toda a degradação que acomete a sociedade: seja a flora e a fauna devastadas, seja dos grupos sociais que se encontram em situação de maior vulnerabilidade, como os desabrigados, refugiados, migrantes, crianças e adolescentes, mulheres, pessoas transgêneros, entre tantas outras categorias. Deve também problematizar as invasões e a exploração das potências mundiais sobre os países em desenvolvimento, onde sua cultura e suas terras são violadas em nome do lucro e do poder.

Nessa realidade de autodestruição, “não somente as espécies desaparecem, mas também as palavras, as frases, os gestos de solidariedade humana” (GUATTARI, 2015, p. 27), tudo vira bens de consumo, tudo é troca e mercadoria, inclusive o desejo. Será nesse campo que o capitalismo vai apostar suas forças e fazer mover suas engrenagens. Como afirma Guattari, “o mercado geral de valores produzidos pelo capital tomará, portanto, as coisas de dentro e de fora,

ao mesmo tempo” (GUATTARI, 1985, p. 202). Dentro dessa lógica deturpada e doentia o ser humano não só transforma tudo em mercadoria como também *se deixa* transformar em uma.

Na sociedade contemporânea os indivíduos demarcam seu lugar no mundo a partir do consumo, é nesse engodo que se afirma o ser e estar no mundo; à vista disso, os sujeitos que se encontram desprovidos de qualquer poder aquisitivo são banidos da sociedade. Tal indivíduo é nomeado e apontado como um fardo para o Estado, por isso, o consumo precisa ser repensado: como se consome? Por que se consome? De que forma isso afeta o todo? Diante de tais perguntas observa-se que a subjetividade e a originalidade, com todas as suas nuances, são forjadas em um mercado que aspira sua própria manutenção. Guattari diz o seguinte:

O capital esmaga diante de suas botas todos os outros modos de valorização. O significante faz calar as virtualidades infinitas das línguas menores e das expressões parciais. O ser é como um aprisionamento que nos torna cegos e insensíveis à riqueza e à multivalência dos Universos de valor que, entretanto, proliferam sob nossos olhos (GUATTARI, 2012, p. 41).

Diante do exposto, uma das mudanças propostas por Guattari é que criemos outros modelos de rentabilidade que não se encontrem ancorados apenas no lucro, mas que visem também a qualidade das relações, a ética, a estética, os sonhos, as pulsões e os desejos de toda a humanidade. Pois na medida em que essa revolução acontecer, diversas minorias poderão usufruir e contribuir com esse novo modelo econômico.

Em uma sociedade de consumo exacerbado, fomentar novos valores, ações e desejos que levem em consideração o coletivo é um grande desafio, uma vez que as lutas em defesa do meio ambiente precisam sair da esfera do desejo pessoal e de alguns pequenos grupos e passar para um desejo coletivo. É vital uma “ampliação considerável dos modos de produção de subjetividade” (GUATTARI, 2019, p. 139), pois se esse movimento não ocorrer, a degradação que sofre todo o tecido mental, social e ambiental tende a tornar-se irreversível.

O desejo permeia o campo social, tanto em práticas imediatas quanto em projetos muito ambiciosos. Por não querer me atrapalhar com definições complicadas, eu proporia denominar desejo a todas as formas de vontade de viver, de vontade de criar, de vontade de amar, de vontade de inventar outra sociedade, outra percepção do mundo, outros sistemas de valores (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 215).

Embora Guattari perceba os diversos desafios que proliferam no âmago da sociedade atual, o autor acredita que há no desejo dos grupos e em cada sujeito a possibilidade criadora de um novo mundo.

1.2.1 Uma política de exclusão

O painel social atual evoca uma mudança drástica de valores e do modo de vida. Faz-se necessário uma política para a vida, frente a um modelo político-econômico que conduz à morte, dado que o CMI assujeita os indivíduos a seus jogos e manipulações. Os axiomas do capitalismo permeiam as relações, o pensar, a religião, o trabalho, o tempo, em síntese, nada se encontra fora de suas garras.

Uma das esferas usurpadas pelo sistema capitalista foi o trabalho, visto que o trabalho exercido pelo sujeito não é mais uma expressão de sua originalidade e realização enquanto ser humano, mas um espaço de exploração e silenciamento. Esse encontra-se assombrado pelos fantasmas do desemprego e da fome. Diante disso, “em vez de trabalhar para o enriquecimento das relações entre a humanidade e seu ambiente material, ele trabalha sem descanso para a sua própria evicção dos processos maquínico” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 5-6). O trabalho, quando realizado por medo dos fantasmas que povoam o pensamento coletivo e não mais como um impulso criativo, torna os indivíduos obnubilados e desprovidos de qualquer resquício de liberdade.

Destarte, outra questão que deve ser salientada nesta discussão é a relação do tempo de vida de cada sujeito e o capitalismo, pois o tempo não se encontra imune aos axiomas do CMI. O tempo de vida dos sujeitos é manipulado ao bel-prazer do sistema, que faz de qualquer território, seja ele individual ou coletivo, sustentáculo de lucro e exploração. Tal empreitada se consolida através dos inúmeros fantasmas que assombram a mente contemporânea, como já foi mencionado anteriormente. Frente a essa situação, o indivíduo não é dono de seu próprio tempo, a ele nada pertence, nada é original, toda sua existência se vê diante de uma submissão disfarçada de liberdade.

Opondo-se a essa dinâmica alienante, o autor propõe o desenvolvimento de “processos de singularização” que se caracterizam por uma recusa completa à forma de pensar, consumir e relacionar-se nos moldes capitalistas. Em contrapartida, propõe que se crie formas próprias de sentir e viver, onde a construção de um mundo diferente está em seu horizonte último: “é preciso reinventar tudo: as finalidades do trabalho como a disposição do socius, os direitos e as liberdades” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 7).

1.3 ECOLOGIA AMBIENTAL

Os desejos e sonhos ainda se encontram sob o jugo do CMI, tanto no nível individual quanto coletivo, e tal situação sobrevém na ecologia ambiental, dado que as construções e organizações urbanas não foram ou são projetadas respeitando o solo, às águas e todas as formas de vida, pelo contrário, os projetos trazem em seu bojo as metas e projeções de lucro e ambição. Situação análoga se perpetua no turismo, uma vez que ele “se resume quase sempre a uma viagem sem sair do lugar, no seio das mesmas redundâncias de imagens e de comportamento” (GUATTARI, 2015, p. 8): apesar dos deslocamentos físicos o indivíduo não é afetado pelo novo que se apresenta, além de se encontrar preso a um círculo vicioso visitando os mesmo lugares e espaços que seus congêneres.

É imprescindível um olhar sob um ângulo diferente ao elaborar os projetos urbanísticos e arquitetônicos, não mais pela ótica limitada do lucro desenfreado, porém visando o bem comum de todos os seres vivos. Essa empreitada deve acontecer em um domínio democrático, de forma que todas as esferas da população tenham direito à palavra, pois, na medida em que se compreende que o “porvir da humanidade parece inseparável do devir urbano” (GUATTARI, 2012, p. 150), cidades mais acolhedoras surgirão.

Segundo Guattari, quando emergir essa tomada de consciência tanto no micro quanto no macro, os arquitetos e urbanistas ampliarão sua concepção de cidade. Tal conceito não será mais atribuído apenas à ideia vaga de espacialidade, não obstante uma concepção de cidade subjetiva passará a vigorar, dado que “as cidades são imensas máquinas - *megamáquinas*, para retornar uma expressão de Lewis Mumford - produtoras de subjetividade individual e coletiva” (GUATTARI, 2012, p. 152). E será nesse emaranhado de máquinas, sejam elas humanas ou não, que serão forjadas as múltiplas subjetividades. As cidades não são simples agenciadoras de subjetividades como pode aparentar em um primeiro momento, elas possuem uma subjetividade própria.

A degradação do ecossistema se impõe aos olhos da sociedade contemporânea, de forma que é impossível negar sua existência. Guattari, a este respeito, afirma que “tudo é possível, tanto as piores catástrofes quanto as evoluções flexíveis” (GUATTARI, 2015, p. 52), o que de certa forma responsabiliza e anuncia o papel do ser humano na direção lamentável que toma o meio ambiente, isto é, o ser humano tem a capacidade de destruir, mas também carrega consigo

o potencial criador de uma nova forma de vida; à face desse problema é apresentado ao século XXI a emergência de um novo paradigma.

Esse paradigma balbuciante deve ser especulativo ao romper com os modelos arcaicos de se pensar as ciências, as técnicas, o sujeito; imbuído de um novo ardor ético-estético, um novo engajamento político, religioso, no que diz respeito a tantas outras instâncias. É preciso germinar no imo da humanidade uma forma inaudita de se relacionar com seus congêneres, com os seres vivos e com toda a mecosfera, e será ao largo de todas essas inquietações que uma “subjetividade em estado nascente, do socius em estado mutante, do meio ambiente no ponto em que pode ser reinventado, que estará em jogo a saída das crises maiores de nossa época” (GUATTARI, 2015, p. 55).

Contudo, para Guattari, não se trata apenas de uma defesa passiva da natureza, mas de uma saída de criação e reparação dos danos causados pelos indivíduos humanos, atitudes que devem ser orientadas por uma política que faça uma opção efetiva pela vida de toda a humanidade e dos seres não humanos. Neste sentido, Guattari sugere que:

A criação de novas espécies vivas, vegetais e animais, está inelutavelmente em nosso horizonte e torna urgente não apenas a adoção de uma ética ecosófica adaptada a essa situação, ao mesmo tempo terrificante e fascinante, mas também de uma política focalizada no destino da humanidade (GUATTARI, 2015, p. 52-23).

Nesta afirmação percebe-se claramente que as mudanças de atitudes ainda se veem ancoradas na figura do ser humano como aquele que se coloca no centro; todavia, aqui não se pode afirmar um completo antropocentrismo, e sim uma responsabilização do indivíduo humano diante de suas atitudes com todo o cosmo. Apesar das investidas de grupos e instituições, toda a degradação vem sendo ignorada e os indivíduos e diversas instâncias ainda não compreenderam o papel que cabe a cada um desenvolver, visto que ainda se “assiste pasivamente al avance de la polución del agua, del aire, a la destrucción de los bosques, a la perturbación de los climas, a la desaparición de una multitud de espécies vivientes [...] de la biósfera, a la degradación de los paisajes naturales, a la asfixia de sus ciudade” (GUATTARI, 2015, p. 376).

Uma contenda exposta por Guattari é a crise que assola os países desenvolvidos e precisa ser ponderada pela ecossófia ambiental: a produção agrícola. No decorrer dos anos, a demanda de produção teve um aumento expressivo, doravante, as condições climáticas em nada favorecem um aumento significativo da produção, e na medida em que tal situação ocorre, os

países em desenvolvimento conseguem ampliar sua produção de forma intensa, afinal, o clima de tais regiões mostra-se mais favorável à agricultura que o de países superdesenvolvidos.

Diante de tal situação, Guattari acredita que uma redefinição na forma de produção dos países desenvolvidos se faz necessária para criar novas formas de cultivo respeitando o clima e o solo; em outras palavras, respeitando e potencializando as particularidades de cada região. Guattari, a este respeito, assim se refere:

Se trata, por el contrario, de redefinir la agricultura y la ganadería en esos países, de manera de valorizar convenientemente sus aspectos ecológicos y preservar el medioambiente .Los bosques, las montañas, los ríos, las costas marítimas constituyen un capital no capitalista, una “inversión” cualitativa que conviene hacer fructificar, revalorizar de manera permanente, lo cual implica, en especial, volver a pensar de forma audaz la condición de agricultor, de criador y de pescador (GUATTARI, 2015, p. 385).

Defronte a essa realidade, um dos grandes desafios da ecologia ambiental situa-se no espaço urbano em relação a sua arquitetura, já que essa tem interferência direta na produção de subjetividade, nas relações entre as pessoas, e na biosfera como um todo. Os modelos das cidades não respeitaram a fauna, a flora, as nascentes e rios que existiam no local, assim como também prejudicam as relações sociais ao não fornecerem espaços com acesso a uma vivência afetiva entre os indivíduos que transitam e residem nesse território.

O desgaste do tecido social e ambiental lança para as engenharias, a arquitetura, a geografia e o urbanismo o desafio de criar e remodelar as cidades para que esse espaço possa permitir a permanência e desenvolvimento de todas as formas de vida, contribuindo de forma original e estética para “a redefinição das relações entre espaço construído, os territórios existenciais da humanidade (mas também da animalidade, das espécies vegetais, dos valores incorporais e dos sistemas máqunicos)” (GUATTARI, 2012, p. 146).

Guattari acredita que arquitetos e urbanistas deverão olhar para as cidades por um novo ângulo, atribuindo aos seus projetos e construções uma dimensão estética inaudita, que tenha como inspiração não mais as ciências exatas e os dogmas de outrora, mas os afetos, já que são esses que movimentam as engrenagens da vida social. Uma “ordem objetiva ‘mutante’ pode nascer do caos atual de nossas cidades e também uma nova poesia, uma nova arte de viver” (GUATTARI, 2012, p.155).

Não se tem mais tempo para práticas paliativas, porquanto “não será mais apenas questão de qualidade de vida, mas do porvir da vida enquanto tal, em sua relação com a biosfera” (GUATTARI, 2012, p. 146), logo, é urgente reconstruir a forma de vida nos centros

urbanos e frear o consumo de recursos naturais que ainda se encontram à mercê da sociedade hodierna, dentro de um sonho alucinógeno em que se acredita que a terra não entrará em um colapso. O autor este respeito assim se refere:

Durante siglos, los hombres vivieron con la idea de que los recursos de la naturaleza eran inagotables. Pero hoy debemos tomar conciencia de una finitud planetaria que remite, por otra parte, a nuestra finitud humana. Nos hace falta deshacernos de una conciencia, o más bien de una inconsciencia infantil, que estima que “todo está permitido” [...] Es toda una forma de pensar y de sentir la que se encuentra aquí cuestionada (GUATTARI, 2015, p. 399).

Outra faceta da problemática salientada por Guattari diz respeito aos discursos propugnando que as questões ambientais devam ser deixadas a cabo das ciências, o que para o autor demonstra a uma “miopia cientificista” (GUATTARI, 2015, p. 378) que acomete alguns espaços. Os impasses ambientais devem ser internalizados e compreendidos como um desafio para todas as áreas e membros da sociedade contemporâneas, afinal, ao se tratar do meio ambiente, uma das questões que se apresenta é: de que forma devem se “articular las ciencias y las técnicas con valores humanos?” (GUATTARI, 2015, p. 378). Tal debate não somente é direito como deve ser feito por todos os setores e sujeitos, inclusive pelos que se encontram à margem da sociedade, aqueles que são os mais afetados pela degradação do planeta. Para Guattari, não se trata de um ataque gratuito à ciência moderna, mas uma cautela para que as discussões que dizem respeito a todos não caiam em um impasse “cientificista” e reducionista.

1.4 REGISTROS ECOLÓGICOS E OUTRAS QUESTÕES

Para Guattari, apesar das inquirições ecológicas ganharem terreno a cada dia, elas se encontram presas a um movimento teórico distante da realidade, pois nos encontramos “habitados al mundo tal como es” (GUATTARI, 2018, p. 397); isso ressalta que as medidas que devem ser tomadas e atitudes confrontadas não ocorrem. De modo geral, ainda se busca manter um padrão e ritmo de vida fundado em uma relação exploratória com a terra e todos os seres vivos. Nessa direção, Krenak diz o seguinte:

Talvez estejamos muito condicionados a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão, talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo. Quem disse que a gente não pode cair? Quem disse que a gente já não caiu? [...] Essa configuração mental é mais do que uma ideologia, é uma construção do imaginário coletivo- várias gerações se sucedendo, camadas de desejos, projeções, visões, períodos inteiros de ciclos de vida dos nosso ancestrais que herdamos e fomos burilando, retocando, até chega a imagem com a qual nós sentimos identificados (2019, p. 57-58).

A reflexão de Krenak corrobora de forma significativa com a filosofia de Guattari no que diz respeito à urgência do ser humano compreender e reorientar a vida e suas relações de outra forma, visto que o modelo vigente conduz a uma degradação sem precedentes de todas as formas de vida sobre o planeta. Essa nova ótica, que deve ter como partícipe toda a sociedade, acontecerá na medida em que os sujeitos contemporâneos se indagarem sobre o que elegeram e aprenderam como diretrizes para sua existência.

Como já mencionado, Guattari questiona o fato dessas discussões permanecerem nas mesas de profissionais que se encontram distantes da realidade nua e crua, tal qual ela se apresenta com seus sofrimentos e desafios para a população; essa crítica também se estende aos militantes políticos; essa figura “pretende encarnar la verdade en lugar de investigarla”, visto que esse movimento de investigação deve ser “una búsqueda da colectiva, de un cuestionamiento permanente las ideas preconcebidas los dogmas, de los grandes principios” (GUATTARI, 2018, p. 417). Deste modo, fica explícito na filosofia guattariana que a verdade não cabe às autoridades ou instituições, mas se revela e se constrói no chão da própria vida a partir das diferenças e resistência do coletivo frente a toda forma de dominação e padronização.

De acordo com Guattari, a sociedade vigente é profundamente marcada por elementos e discursos contraditórios, e entre eles estão as diversidades. A aposta do diferente é direcionada de forma estratégica pelo mercado e abarca todas suas categorias. Na reflexão guattariana, tal movimento ocorre principalmente no lazer e turismo que, em contrapartida ao que oferecem, promovem um fechamento em relação ao outro, a sua cultura e seu mundo, o que é perceptível na medida em que nos deparamos com tantos discursos e atitudes xenofóbicas, racistas, sexistas entre tantas outras.

Hayentoces una suerte de contradicción: hay a la vez un llamado a la creatividad, a la iniciativa –llamado que se encuentra en especial en la ideología del neoliberalismo – y al mismo tiempo, asistimos de hecho a un endurecimiento, a un sistema de condicionamiento social, a una incapacidad de hacer frente a los aspectos singulares, innovadores de la existencia (GUATTARI, 2018, p. 402).

Rolnik corrobora essa perspectiva ao elucidar que a “abertura para o novo não envolve necessariamente abertura para o estranho, nem tolerância ao desassossego que isto mobiliza e menos ainda disposição para criar figuras singulares orientadas pela cartografia destes ventos, tão revoltos na atualidade” (ROLNIK, 1997, p. 20). Em virtude de tais realidades, nota-se que o discurso que aponta para uma acolhida do diferente cada vez mais tem postura de derrisão da

prática cotidiana, e o ser humano precisa romper com todo um nicho de mercado que faz uso das utopias e desejos coletivos para vender seus produtos e serviços.

Percebe-se com nitidez tal ação do CMI desde as maiores instâncias, como é o caso do Estado, como nas menores e de mais difícil apreensão, como se dá no inconsciente de cada indivíduo. Segundo Guattari, existem micro e macro políticas do desejo, realidades que de certa forma sempre foram concebidas como produções distintas, inclusive na forma de abordá-las, pois enquanto a micropolítica do desejo ficava restrita às chamadas ciências psi, as macropolíticas ficaram por conta da política de Estado, apesar de ambas procederem do mesmo “agenciamento libidinal” (GUATTARI, 1985, p. 174).

Considera-se como óbvio que a psicanálise concerne ao que se passa em pequena escala, apenas a da família e da pessoa, enquanto que a política só concerne a grandes conjuntos sociais. Queria mostrar que, ao contrário, há uma política que se dirige tanto ao desejo do indivíduo quanto ao desejo que se manifesta no campo social mais amplo. E isso sob duas formas: seja uma micropolítica que vise tanto os problemas individuais quanto os problemas sociais, seja uma macropolítica que vise os mesmos campos (indivíduo, família, problemas de partido, de Estado, etc.) (GUATTARI, 1985, p. 174).

Partindo desse pressuposto, deve-se destacar que os mesmos mecanismos que atuam sobre o desejo individual também atuam no coletivo; cabe enfatizar que tanto os desafios quanto as soluções do micro e do macro, do individual e do coletivo, se dão de forma concomitante. Segundo Guattari, os meandros dessa questão não se dão ao fazer ligações entre campos distintos, mas em se construir novas práticas e teorias que possam romper com modelos engessados e arcaicos, possibilitando a eclosão de um “novo exercício do desejo” (GUATTARI 1985, p. 174).

É no micro que se manifestam as primeiras marcas de uma revolução autêntica, onde de imediato se busca uma fuga do controle e autorregulação que o capitalismo faz pesar para todos. Sendo assim, a ecosofia deve levar o sujeito para um movimento de resistência frente à padronização imposta por esse sistema. Tal insurreição deve surgir no âmago de cada sujeito e de cada grupo minoritário, uma completa reapropriação de seus desejos, sonhos, medos e de todas os vetores que tornam cada sujeito e grupo uma máquina de vida.

A própria relação do sujeito e o corpo, como afirma Guattari, deve ser ressignificada, reorientada e redescoberta, pois esse deve sentir e compreender seu corpo a partir de suas próprias sensações, afetos e pulsões. Cada sujeito deve desenvolver uma relação de originalidade, longe de todos os padrões e modelos impostos pelo CMI, rompendo com toda a ótica ofuscada do capitalismo e do “cientifismo” reducionista que compreende o corpo como

um mero objeto. “A força é o corpo - e queremos reconstruir o movimento fora do corpo morto que a tradição nos legou; queremos reinventar um corpo vivo, real, queremos viver, experimentar uma fisiologia da liberação coletiva” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 75).

É notório que em toda sua filosofia Guattari aposta em uma ecosofia do micro, pois trata-se de, “a partir das posições do desejo locais e minúsculos, pôr em xeque, passo a passo, o conjunto do sistema capitalista” (GUATTARI, 1985, p. 143); é, portanto, nos grupos simples e muitas vezes à margem da sociedade que pode emergir uma mudança basilar.

De acordo com Negri e Guattari, em todos os territórios é possível vislumbrar espaços de resistências, é na “articulação das subjetividades marginalizadas” (NEGRI; GUATTARI, 2017, p. 105) que se encontram as maiores expressões de resistência. Esses espaços são privilegiados para uma mudança drástica no roteiro da degradação do planeta em virtude desses grupos possuírem uma potência criativa e originária para superar as adversidades que sofrem em uma sociedade excludente. Outro elemento que deve ser salientado é que entre os grupos marginalizados, além da criatividade, a concepção e a vivência de uma vida comunitária de partilha e solidariedade são latentes, indo na contramão do discurso e práticas egoístas que assolam a sociedade contemporânea.

1.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE O PRIMEIRO CAPÍTULO

No primeiro capítulo analisamos o conceito de ecosofia abordado na filosofia de Guattari, bem como seus desdobramentos na sociedade contemporânea. Essa reflexão se deu ao perscrutar cada registro ecológico em suas particularidades, seus níveis de degradação além de suas possibilidades para inaugurar um novo paradigma que tenha como parâmetro a ética, a política e a estética.

Não obstante, na reflexão proposta por Guattari nota-se uma ênfase maior na ecosofia social e mental, logo, a discussão que cabe à ecosofia ambiental adquire um teor rarefeito. Com base nesta observação podem surgir múltiplas inferências, mas vale salientar que “sem transformação das mentalidades e dos hábitos coletivos haverá apenas medidas ilusórias relativas ao meio material” (GUATTARI, 2012, p. 153), ou seja, deve-se ter uma investida maior no registro social e mental, pois na medida em que mudanças significativas ocorrem nesses dois registros, a ecosofia ambiental será transformada drasticamente.

Em face do exposto neste capítulo, Guattari afirma que a contemporaneidade carrega em si uma dicotomia latente, pois essa é “aterrorizante e apaixonante, já que os fatores ético-políticos adquirem aí uma relevância que, ao longo da história, anteriormente jamais tiveram” (GUATTARI, 2012, p. 152-153). A humanidade encontra-se perante um desafio insólito em que cabe um alinhamento das pulsões e desejos para que se possa romper com toda a frieza e egoísmo que marcam as vivências atuais. Uma vez que isso acontecer, surgirá um devir sujeito, devir cosmo, devir cidade, devir trabalho, devir planta, devir estético e ético diferente de tudo que já sucedeu.

O desejo pessoal e coletivo é marcado por um nomadismo, então uma mudança palpável acontecerá quando os desejos se deslocarem de um consumo desenfreado, padronizado e individualista para um desejo de partilha e construção em um estilo de vida pautado na tríade mental, social e ambiental. Destarte, essa dimensão deve ser considerada e ampliada nas discussões ambientais, e aqui cabe à filosofia da religião analisar o engajamento e desejos dos indivíduos e grupos na dinâmica religiosa atual. Analisaremos essa relação no segundo capítulo.

2 O CANDOMBLÉ E SUAS VIVÊNCIAS ECOSÓFICAS

“A experiência religiosa que acontece nesta religião, antes de afastar o ser humano de suas lides diárias, quer - pelo contrário - inserir as lides humanas concretas no universo de seu significado religioso, quer levar cada pessoa a perceber a pertinência religiosa da vida em todos os seus aspectos. Tudo que acontece na vida tem alguma relevância religiosa” (BERKENBROCK, 2012, p. 297).

Este capítulo tem como objetivo apresentar alguns elementos, vivências, ritos, mitos, e outros aspectos do universo religioso do candomblé que são de extrema relevância para uma filosofia da religião a partir da ecosofia proposta por Guattari, dado que,

De uma maneira mais geral, dever-se-á admitir que cada indivíduo, cada grupo social veicula seu próprio sistema de modelização da subjetividade, quer dizer, uma certa cartografia feita de demarcações cognitivas, mas também, míticas, rituais, sintomatológicas, a partir da qual ele se posiciona em relação aos seus afetos, suas angústias e tenta gerir suas inibições e suas pulsões (GUATTARI, 2012, p. 21).

Haja vista a afirmação de Guattari, vamos partir de perguntas básicas, como: o que o candomblé tem a dizer para a filosofia da religião? Essa complexa religião tem alguma inclinação ecosófica? Na busca por respostas para tais questões, é necessário olhar por um prisma diferente, sair das abstrações conceituais e adentrar nas vivências, ritos e mitos, que em vários momentos parecem estranhos e até desconexos para nosso modo tão enrijecido de conceber e analisar o fenômeno religioso.

O universo religioso do candomblé foi constituído por diversos povos africanos com seus cultos, línguas e saberes de uma riqueza imensurável, mas que diante da égide da escravidão se viram obrigados a partilhar suas vidas e crenças com um outro, um completo estranho, pois:

No meio dos africanos e seus descendentes não havia uma religião única e as etnias representadas no Brasil tinham, cada uma suas características, mas havia entre elas uma base comum: [...] a crença em forças sobrenaturais ligadas aos elementos naturais ou às suas manifestações; a crença de que nossos ancestrais, mesmo pertencentes a outro mundo, continuam a participar de nossas vidas; e de que essas forças - divindades ou ancestrais incorporam-se nos seres humanos, para trazer-lhes uma ajuda benéfica (COSSARD, 2011, p. 27).

Em terras brasileiras, os múltiplos cultos africanos aos poucos foram criados com contornos semelhantes, sofrendo um processo de unificação. É importante sublinhar que esse processo de unificação também sucedeu nas diversas divindades, cujos cultos outrora encontravam-se restritos a uma determinada família e região dentro do continente africano;

contudo, durante a diáspora surgiu o movimento forçado de unificação, e aos poucos a tão grande diversidade se reduziu a um pequeno panteão. Segundo Verger:

Na África cada orixá estava originalmente relacionado a uma cidade ou a uma nação inteira. Eles constituíram uma série de cultos regionais e nacionais [...] Mais tarde, os orixás viajaram para outras regiões africanas, levados por pessoas no curso de suas migrações. Se os indivíduos que se congregavam formavam um grande grupo, a adoração do orixá era estendida para abarcar a totalidade dessa família, e alguns “olorixás”, sacerdotes do orixá, assumiram a responsabilidade do culto em nome do grupo inteiro. Se alguém se estabelecia somente com sua família de esposa e filhos, o orixá assumia um caráter mais privado. Quando o africano foi transportado para o Brasil, o orixá assumiu um caráter individual, ligado ao destino do escravo, agora separado de seu grupo familiar originário (VERGER, 1981, p. 32-33).

Diante desse cenário de opressão é necessário sublinhar que suas vivências, divindades e concepções de mundo se fundiram com as que aqui já existiam, pois foi necessário “coexistir sem exclusividade com outras filosofias” (SEGATO, 2005, p. 33), construindo assim um sistema religioso complexo e singular. No primeiro momento parece desnecessário explicitar esse movimento, contudo não o é, visto que, durante muito tempo, diversos estudiosos cometeram erros ao considerar o candomblé uma religião africana, desconsiderando e negando o fato de essa religião ser um culto claramente brasileiro, atualmente composto por diferenças substanciais, de uma nação¹¹ para outra, de um *ilê* para outro, pois como afirma Nascimento, “não se [pode], sem complicações, simplesmente homogeneizá-los como uma ‘única’ prática com nomes diferentes” (NASCIMENTO, 2016, p. 154).

Diante da diversidade concepções de mundo com que nos deparamos no universo religioso do candomblé, e buscando evitar generalizações, a pesquisa se volta especificamente para a nação de ketu; contudo, cabe salientar que mesmo quando se trata de uma mesma nação, cada comunidade ainda possui suas particularidades no que diz respeito aos fundamentos, ritos e concepções teológicas. Capone, a este respeito assim, diz:

Torna impossível a instauração de uma ortodoxia ou de uma linha comum que uniformize os milhares de centros de candomblé espalhados por todo o país. A multiplicidade domina e se impõe, tornando caducas as sistematizações elegantes, às vezes perfeitas demais, que gostariam de cristalizar essa religião (CAPONE, 2018, p. 17).

¹¹ No Brasil o candomblé passou a ser compreendido em três nações, concepção essa que tem como base as regiões da África de onde provêm seus “fundadores”. “Assim, a nação ketu seria originária dos ioruba da Nigéria e do Benin; a gêge, dos fon do Benin, e a angola dos banto de Angola e do Congo” (GOLDMAN, 2005, p. 1). Nota-se que, apesar dessas três grandes nações ganharem maior relevância no cenário atual, existem outras pequenas nações e inclusive entre as próprias nações existem diferenças substanciais.

Não obstante, uma característica que parece conectar os diversos candomblés é o fato deles se constituírem enquanto religiões que se voltam para a natureza com um olhar de sacralidade, logo, todas as cerimônias e ritos precisam de elementos naturais, uma vez que, segundo Araújo, “esse culto à natureza que representa, talvez, a principal base teológica dessas religiões, perpassa o culto a todas as divindades dos panteões que compõem essas religiões, materializando-se e personificando-se” (ARAÚJO, 2019, p. 43).

2.1 AXÉ: DINAMISMO DA VIDA

Uma palavra chave que merece uma explanação dentro desta pesquisa é o axé (*asé*), conceito que faz parte dos discursos populares; no entanto, aqui cabe salientar seu teor religioso e adentrar ainda que de forma tímida em um conceito tão complexo e fundante para as religiões afro-brasileiras, em específico o candomblé.

Dentro do candomblé existe uma permanente busca pelo equilíbrio, tanto pessoal quanto coletivo, e esse equilíbrio acontece e permanece na medida em que os adeptos recebem o axé dos Orixás, visto que “ele diz respeito tanto às pequenas coisas do dia a dia como também às grandes decisões da vida, ele relaciona-se tanto com o indivíduo como com a comunidade, ele dinamiza tanto os seres humanos como também toda a natureza” (BERKENBROCK, 2012, p. 259).

Segundo Santos, o axé “é a força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem asé, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital” (SANTOS, 2012, p. 40). Em diversos momentos o axé foi e ainda é compreendido como uma simples energia, contudo não é apenas uma energia, mas uma força fundante que a tudo e todos governa, e é através dela que tudo permanece em constante movimento.

Essa força sagrada que possibilita o dinamismo em todas as esferas da vida encontra-se dispersa por toda a natureza, no reino animal, vegetal ou mineral, “assim, cada pedra, cada folha, cada bicho, cada ser humano, cada gota d'água participa do axé divino, que vai se transmitindo de uns para os outros” (COSSARD, 2011, p. 35-36). Cabe ao sacerdote, diante de uma complexa alquimia religiosa, manipular o axé disperso entre os reinos para o bem dos adeptos e de toda a comunidade; em outras palavras, é através dos ritos e celebrações que é possível canalizar o axé disperso das mais variadas formas para uma pessoa, espaço ou objeto.

A troca de axé tem primazia nas celebrações e ritos, já que essa energia sagrada “pode aumentar ou diminuir. Como tudo no mundo, é sujeito a erosão do tempo. Os ritos objetivam adquirir, manter, transferir e aumentar a força” (AUGRAS, 2008, p. 64), possibilitando assim o dinamismo em todo o cosmo.

2.2 A NATUREZA SAGRADA

Apesar do processo de antropomorfização que aconteceu em relação às divindades ainda em solo africano, a natureza continua ocupando lugar central e sagrado no culto aos orixás. É interessante ressaltar que, mesmo com o processo de antropomorfização, a distinção entre as divindades e a natureza não se dá de forma tão nítida, dado que em determinados momentos dentro das vivências religiosas os deuses são reconhecidos como a própria força da natureza, e, em outros, como patrono daquele elemento natural, por exemplo: em determinado momentos Yemanjá é compreendida enquanto o próprio mar, mas em outros, o mar é apenas seu reino. Num primeiro momento tais concepções se parecem contraditórias, mas essa dupla compreensão coexiste sem grandes conflitos para os adeptos da religião em questão. Assim observa os autores:

Parece que a natureza está para o Orixá, assim como nós estamos para o nosso próprio corpo. Ainda que nos refiramos ao corpo como nossa posse, ela se diferencia da posse, ela se diferencia da posse que temos de outros objetos, pois nós também somos o nosso corpo, estamos metidos nele. Essa metáfora do corpo nos permite entender melhor a aparente contradição que alguns podem perceber sobre a relação entre candomblé e natureza. Os deuses que cultuam são ou não são natureza? Se são vistos como donos da natureza, isso significa que estão separados dela. Poderíamos utilizar a mesma sistemática e perguntarmos se somos um corpo ou se temos um corpo. Embora a maioria incline-se para a segunda parte da questão, dificilmente alguém irá se perceber sem ser um corpo (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 100-101).

No entanto, o que cabe sublinhar diante desse cenário é o fato de o culto no candomblé ainda ter como realidade fundante a necessidade da relação dos adeptos para com todo o ecossistema, ou seja, independente da antropomorfização, é notório o olhar dos adeptos em relação à natureza enquanto uma realidade sagrada.

Apesar da urbanização, o candomblé é uma religião que ainda existe, insiste e resiste junto à natureza, pois sem os elementos e os espaços naturais não existe a possibilidade do culto, dado que as divindades são energias dinâmicas que pululam vida e por esse motivo seu culto tem como fundamento elementos naturais que carregam energia vital, como: as folhas, as águas, os ventos, entre tantas outras manifestações da natureza. Logo, como todas as divindades

cultuadas necessitam de elementos naturais, não é possível cultuar uma divindade ligada à água em um rio poluído, ou uma divindade ligada à terra em um solo que se encontra envenenado.

Santos apresenta em seu trabalho a divisão clássica dos dois espaços no terreiro que se faz presente em diversas casas de candomblé:

O “terreiro” contém dois espaços com características e funções diferentes: a) um espaço que qualificamos de “urbano”, compreendendo as construções de uso público e privado; b) um espaço virgem, que compreende as árvores e uma fonte, considerado como “mato”, equivalente a floresta africana (SANTOS, 2012, p. 33-34).

O espaço “urbano” é marcado pelas construções, é onde os membros permanecem na maior parte do tempo em que se encontram no terreiro; o espaço “mato” é coberto por árvores, rios, nascentes, ou seja, a flora e a fauna são predominantes; contudo, esse é um espaço pouco frequentado, e os membros apenas se dirigem a ele para ritos específicos ou para coleta de algum elemento solicitado nas celebrações. Tal distinção deixa claro que “o espaço ‘urbano’, doméstico, planejado e controlado pelo ser humano, distingue-se do espaço ‘mato’, selvagem, fértil, incontrolável e habitado por espíritos e entidades sobrenaturais” (SANTOS, 2012, p. 34).

É perceptível a distinção entre a natureza e a cultura no que tange o sistema religioso do candomblé, realidades que permanecem lado a lado, mas com uma distinção clara. Destarte, essa realidade sofreu grandes mudanças com o passar dos anos, visto que os terreiros começaram a perder o espaço “mato” e novas casas de culto foram surgindo sem essa demarcação de espaço, com uma predominância do espaço “urbano” sobre o espaço “mato”. Agora dentro dos terreiros costuma-se ter algumas árvores e um pequeno canteiro para o cultivo de algumas ervas específicas; quando é necessário recolher folhas ou quaisquer outros elementos naturais, acontece um deslocamento dos adeptos para as matas fora do espaço do terreiro, que na maioria das vezes encontram-se distantes.

Outro elemento que traz essa dicotomia natureza-cultura é, segundo Araújo (2019), a ida ao mercado e a ida ao mato. Esses momentos, que outrora faziam parte do rito iniciático em diversas casas, demonstravam a importância de reverenciar as divindades ligadas à dimensão urbana e as divindades ligadas à floresta. Esta organização de certa forma dava início ao processo de iniciação do neófito. Na visita ao mercado, além do indivíduo realizar as compras dos elementos necessários para sua iniciação, era também o momento em que ele entrava em contato com os símbolos da religião e adentrava de forma social no mundo religioso do qual se tornaria membro. A ida ao mato, por sua vez, também segue essa lógica, mas o sujeito estava

se familiarizando com as energias das divindades ligadas às matas e florestas e aprendendo os segredos do culto no que tange aos elementos naturais.

Araújo ainda destaca que as realizações desses ritos não acontecem ou se dão de formas distintas, visto que as transformações sociais que perpassam a sociedade como um todo também adentraram a esfera sagrada; diante do imediatismo contemporânea, os neófitos não dispõem mais de tempo para a realização dessas incursões religiosas, e neste cenário vão surgindo novos contornos e formas de vivência da distinção entre a natureza e a cultura.

2.2.1 A flora dentro do candomblé

Ossaim é o Orixá da vegetação, de todas as ervas, tanto litúrgicas quanto medicinais. Ele é a divindade que conhece os segredos de todas as plantas e é através do culto prestado a ele que o axé das ervas é desperto e utilizado nos diversos ritos e celebrações dentro do candomblé, dado que “o emprego das folhas é fundamental, pois essas mesmas folhas serviram para a elaboração do ase da divindade” (VERGER, 2019, p. 229).

Este *itan*¹² explicita o respeito pela flora presente dentro da tradição religiosa vigente no candomblé:

Segundo uma lenda recolhida por Bernard Maupoil, — quando Orunmilá veio ao mundo, pediu um escravo para lavar seu campo; comprar-lhe um no mercado; era Ossain. Na hora de começar seu trabalho, Ossain percebeu que ia cortar a erva que curava a febre. E então gritou: ‘impossível cortar essa erva, pois é muito útil’. A segunda curava dores de cabeça. Recusou-se também a destruí-la. A terceira suprimiu as cólicas. ‘Na verdade’, disse ele, ‘não posso arrancar as ervas tão necessárias’. Orunmilá tomando conhecimento da conduta de seu escravo, demonstrou desejo de ver essas ervas, que ele se recusava a cortar e que tinham grande valor, pois contribuem para manter o corpo em boa saúde. Decidiu então, que Ossain ficaria perto dele para explicar-lhe as virtudes das plantas, das folhas e das ervas, mantendo-o sempre ao seu lado na hora das consultas (VERGER, 1981, p. 123).

Dentro dessa lógica apresentada no *itan*, permitir a destruição da flora não é apenas uma ofensa aos Orixás, mas também coloca em questão todo o equilíbrio conclamado e perseguidos pelos adeptos da religião. É destruir as dádivas que os deuses deram à humanidade para sua existência, afinal, “cada folha é dotada de certa virtude” (VERGER, 2019, p. 228) que é manipulada e potencializada para a manutenção da vida.

¹² São narrativas sagradas da religião transmitidas oralmente, diz respeito a um tempo mítico, histórias de um tempo imemorable. Os *itans* buscam narrar o surgimento de todas as coisas e seres, buscam explicar o motivo dos ritos, gestos, cantos etc. Observa-se que o mesmo acontecimento é explicado através de *itans* diferentes, traço característico de uma tradição marcada pela oralidade.

Dentro do candomblé, as folhas carregam mistérios, magias, o dom da cura, de acalmar e prosperar, mas também de adoecer, perturbar, ao depender da forma que é empregada; em outras palavras, carregam a possibilidade da vida se perpetuar em equilíbrio para cada membro e, logo, para toda a comunidade de fé.

As folhas se encontram presentes em todos os ritos desde o nascimento até a morte dos adeptos, nos banhos e infusões para os seres humanos e os diversos objetos presentes no culto. Constatar-se-á que o banho de folhas sempre recebeu dentro da literatura uma atenção especial por parte de alguns autores, já que se trata de um processo ritualístico complexo que carrega em seu bojo saberes antigos para a manipulação das ervas visando estabelecer um vínculo entre os deuses e seus filhos. Como ressaltam Barros e Napoleão, o *àgbo* (banho de folhas) é:

[...] a mais importante das misturas vegetais do culto aos orixás. É utilizada desde a iniciação do ÌYÀWÓ até a última das obrigações, além de servir de elemento de ligação entre o òrun e o àiyé (o mundo dos orixás e o mundo dos homens); em termos práticos, proporcionando o fortalecimento físico e espiritual do iniciado durante os períodos de reclusão (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 29).

É necessário destacar que a colheita das folhas deve acontecer com grande respeito e cuidado, pois somente devem ser retiradas as folhas necessárias, ou seja, nenhum mal deve sofrer a vegetação. Antes da colheita das ervas é necessário que aconteça uma pequena oferenda, pois essa, “além de permitir o ingresso nessa instância plena de perigos, assegurava o assentimento dos deuses para a retirada dos fármacos e bálsamos contidos na floresta sagrada” (BARROS, 2011, p. 49).

Durante toda a incursão no mato é necessário permanecer em uma postura de reverência e respeito com todo o ecossistema, para que, encantada, “a natureza cedia aos apelos, oferecendo suas primícias e os melhores exemplares de sua criação” (BARROS, 2011, p. 40), afinal, não se trata de uma simples coleta de ervas, mas da permanência em um espaço sagrado, ou seja, durante esse processo se estabelece uma relação íntima entre o sujeito e o universo sagrado.

Depois desse primeiro momento acontece um rito no qual é desperto o axé nas folhas para o uso nos variados fundamentos. Como explicita Verger:

A trituração das folhas, destinadas a esses banhos, (omiero) é feita com os mesmos cuidados que presidiram sua coleta. Cantigas que celebram as virtudes e os poderes de cada folha são entoados pelos oficiantes que, em sinal de respeito se apresentam [...] descalços, como se estivessem na presença de um rei (VERGER, 2019 p. 229).

Diante do exposto, é notório que a vegetação para os candomblecistas não só seja a expressão de uma divindade ou parte de seu domínio, mas também elemento fundante para o culto. Existe um “provérbio” entre os adeptos: “cossi èue, cossi orixá” - sem folha não se tem orixá (AUGRAS, 2008, p. 110). Segundo Araújo, “há nessa frase, um mistério, assim como há um mistério em toda folha. Ossaim esconde-se e ao mesmo tempo revela-se nessa frase” (2019, p. 27). Essa dimensão do mistério presente na vegetação torna a natureza sagrada e vital para a manutenção de toda a religião, logo a constante destruição da flora afeta diretamente todo o complexo sistema religioso do Candomblé.

Barros e Napoleão chamam a atenção para o lugar que ocupa as ervas na vida de alguns povos africanos, demonstrando assim que essa relação resistiu em terras brasileiras dentro dos terreiros, pois:

Para os grupos étnicos, oriundos do sudeste africano, que vivenciavam na origem uma convivência harmônica com a natureza, os vegetais influíram em todos os níveis existenciais. Das florestas, tiravam não só a subsistência, mas também o suporte espiritual através de sua divinização. Essa relação homem/vegetal foi sedimentada através do conhecimento empírico secular, onde o homem, plenamente familiarizado com a flora, nela buscava soluções para os mais diversos problemas surgidos no âmbito de suas comunidades (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 12).

Diante desse pressuposto é nítido que a relação entre seres humanos e flora ultrapassam não apenas os oceanos para resistirem em terras brasileiras, mas também explicitam uma crença em que tudo e todos se encontram ligados; apesar da mentalidade utilitarista e exploratória vigente, a flora dentro do candomblé é reconhecida enquanto expressão de vida que possibilita a vida e o equilíbrio de todo o sistema.

As árvores também recebem um lugar especial dentro do culto, pois são tratadas com grande reverência e respeito¹³ e acabam por receber oferendas, são ornadas com grandes laços em seus troncos e “ninguém, jamais deve cortar um ramo sequer da Árvore” (AUGRAS, 2008, p. 114). Barros chama a atenção para essa sacralização da flora:

As árvores sempre foram objetos de culto das populações originárias da África. São consideradas morada dos deuses e ancestrais, local onde repousam os espíritos, ou ainda a própria representação do orixá. Espécimes de forma e tamanho excepcionais são sagradas, e suas partes (galhos, folhas, raízes, sementes, frutos, flores e troncos) são utilizados nos rituais, sendo elementos propiciatórios na transformação das rotinas ordinárias, cotidianas, para as extraordinárias, ligadas às origens primordiais (BARROS, 2010, p. 40).

¹³ Nina Rodrigues apresenta *itans* em demostra o temor e reverência em relação as árvores sagradas. E as consequências quando se viola algum desses interditos. Ver: RODRIGUES (1900).

Destarte, apesar dessa concepção mística abarcar todas as árvores, algumas recebem atenção especial, e somente a estas acontecem celebrações e ritos, como é o caso da Gameleira Branca (*Ficus Doliaria M.*), que foi uma substituta para a árvore africana denominada Iroko. É interessante destacar que, em diversos terreiros, as árvores ali cultuadas receberam tamanha notoriedade que se tornaram mais do que um símbolo daquele espaço e constituíram uma identidade própria, extrapolando, inclusive, os limites da comunidade religiosa.

2.2.2 *Sassaim*: cerimônia das folhas

As folhas fazem parte de todas as celebrações do sistema religioso do candomblé, mas é na *sassaim* que elas recebem um lugar de destaque. Essa cerimônia é considerada um ritual importantíssimo, pois se trata de uma liturgia em que Ossaim é reverenciado e os adeptos agradecem aos deuses pelas ervas sagradas.

Os estudiosos divergem na definição exata da *sassaim*, como podemos notar a nítida distinção na definição dos seguintes autores: Cossard afirma que “a cerimônia do *sassaim* é uma oferenda para Ossaim” (COSSARD, 2011, p. 151), e Barros, por sua vez, deixa claro que se trata de uma celebração em que “o pai ou mãe de santo invoca Ossaim, solicitando que este orixá libere o poder das folhas” (BARROS, 2011, p. 62). No entanto, apesar das divergências na literatura, em síntese pode-se afirmar que a cerimônia da *sassaim* é um momento de suma importância para toda a comunidade religiosa. Essa celebração deixa transparecer o respeito pela flora¹⁴ que vigora dentro do sistema religioso dessa tradição afro-brasileira.

Sassaim é uma cerimônia fundamental dentro do candomblé, em razão dela ser reconhecida como o “*orô* das folhas”, visto que, “na linguagem corrente do povo de candomblé, *orô* refere-se, de maneira geral, ao sacrifício de animais no contexto ritual do culto aos orixás” (ARAÚJO, 2019, p. 57) logo, nota-se que tal conceito também é empregado para o sacrifício das folhas, rompendo com uma noção de sacrifício vinculada apenas aos animais. *Sassaim* trata-se de uma cerimônia complexa e repleta de símbolos e ritmos, já que é através dos cantos que acontece a reverência às folhas, exaltando assim seu poder e agradecendo pelo axé que é liberado durante os rituais: “as folhas, nascidas das árvores, e as plantas, constituem uma emanção direta do poder sobrenatural da terra fertilizada pela chuva [...] o sangue das folhas,

¹⁴ Dentro das religiões afro-brasileiras, em específico o candomblé, a flora é empregada de diferentes formas como, flores, folhas, tubérculos, grãos, no preparo de pratos etc.

que traz em si o poder do que nasce, do que advém, abundantemente, é um dos asé mais poderosos” (SANTOS, 2012, p. 97).

O culto a Ossaim é sem dúvida um dos mais complexos sistemas de organização e conhecimento de ervas transmitidos oralmente. Esse culto conecta o ser humano à flora de forma única, visto que, em todos os momentos de sua existência, as folhas se fazem presentes, seja para acalmar, para dar forças, saúde, isto é, as ervas não são apenas um elemento presente na existência de cada indivíduo, mas são reconhecidas como companheiras que permitem a continuação da vida em equilíbrio. Para os candomblecistas, não é possível um equilíbrio pessoal ou mesmo social sem a preservação da flora. Barros explicita essa lógica complexa:

A coerência do sistema de classificação dos vegetais, é portanto, manifestação da coerência do sistema classificatório abrangente nêgo, subjacente ao *ethos* das comunidades. Pode-se afirmar que, nesse sentido, os vegetais ultrapassam seu sentido utilitário imediato, são organizados e fazem parte de um sistema classificatório de ordenação do mundo; estão diretamente relacionados a uma cosmovisão específica e são constituintes de um modelo que ordena e classifica o universo, definindo a posição do indivíduo na ordem cosmológica. Assim, os vegetais fazem parte de um mundo coerente, e sua organização, dentro de uma perspectiva própria, tornando-os conceitualmente apreensíveis, podendo, por conseguinte, o indivíduo vivenciar e mover-se dentro desse espaço socialmente organizado (BARROS, 2011, p. 95).

Segundo Barros, a flora para as comunidades não adquire apenas uma dimensão utilitária, mas compõem a ordem do cosmo conforme os atributos de cada folha; será partindo dessa lógica em que tudo se encontra ordenado que o adepto buscará nelas e através delas potencializar ou inibir determinadas energias no nível pessoal e coletivo.

Outro elemento que cabe salientar é toda a resistência e adaptação que as comunidades afro-brasileiras empreenderam ao buscar reformular no novo mundo o culto a Ossaim diante de uma flora diferente e na ausência de ervas primordiais para os mais variados fins.

2.2.3 Os sacrifícios

Um assunto que não poderíamos deixar de elucidar, ainda que de forma breve, é a concepção de sacrifício dentro desta religião, uma vez que diversos sacrifícios compõem o corpo ritualístico do candomblé.

Primeiro é necessário elucidar em linhas gerais o que se compreende por sacrifício. Conceitualmente, as definições tradicionais de sacrifício não conseguem abarcar todo o

enredamento que perpassa essa prática no Candomblé, visto que tal expressão religiosa tem uma ideia e compreensão singular ao se tratar dos sacrifícios.

Segundo Mauss e Hubert, “o sacrifício sempre implica uma consagração: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso - ele é consagrado” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 13). Tal prática se dá no Candomblé, mas não se limita a tal definição, como também essa não se trata sua premissa central, afinal a concepção de sacrifício encontra-se ligada em sentido mais profundo não tanto à santificação, nem mesmo a essa passagem de um domínio profano para um sagrado, mas a uma busca permanente pelo equilíbrio, uma vez que a “manutenção do equilíbrio entre os Orixás e os seres humanos apoia-se na troca, no esquema de dar e receber. Neste esquema, o sacrifício é o fator que ativa e possibilita o equilíbrio” (BERKENBROCK, 2012, p. 203).

Um segundo ponto que merece ser explicitado é de que forma se dá a compreensão de sacrifício no candomblé. Observa-se que a concepção de sacrifício não se limita apenas aos sacrifícios animais como acontece na abordagem tradicional, mas, longe disso, pois uma forma sucinta de compreender tal realidade dinâmica se dá na classificação sacrificial das diversas oferendas, pois dentro desse mecanismo religioso certos elementos naturais possuem sangue, que é desperto e ofertado durante os ritos. Nesse mesmo sentido, no estudo muito oportuno *Sobre o Sacrifício*, Hubert e Mauss enfatizam que:

Deve-se chamar ‘sacrifício’ toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela é destruída, embora o costume pareça reservar o termo apenas à designação dos sacrifícios sangrentos. É arbitrário restringir desse modo o sentido da palavra. Guardadas as proporções, o mecanismo da consagração é o mesmo em todos os casos, de modo que não há razão objetiva para distingui-los. Assim, o *minhá* hebraico é uma oblação de farinha e bolos que acompanha alguns sacrifícios, mas tanto constitui um sacrifício a mesmo título que o Levítico não os distingue (HUBERT; MAUSS, 2017, p. 15).

Nesse trecho, os autores questionaram a concepção de sacrifício que ainda permanece limitada apenas aos sacrifícios animais e buscam ampliar tal concepção, demonstrando que o sacrifício se encontra vinculado à consagração, a algo que passa do mundo profano para o mundo sagrado; em outras palavras, algo que outrora pertencia aos seres humanos diante de um ritual religioso passam a pertencer aos deuses.

Uma forma de compreender com maior clareza a concepção sacrificial que perpassa as celebrações dentro do sistema religioso do candomblé é se debruçar sobre a complexa tipologia (SANTOS, 2012, p. 42) das oferendas que se dividem entre o reino animal, vegetal e mineral, ou seja, a própria concepção de sangue dentro do candomblé adquire outra lógica, o que rompe

com a visão tradicional sobre o sacrifício, visto que não está em jogo apenas o sangue animal, mas também a seiva, o sumo das plantas, a água e o pó retirado dos minerais; todos esses elementos e tantos outros são chamados de sangue. Como explicita Santos: “as três [...] combinações particulares, conferem significado funcional às unidades que compõem o sistema” (2012, p. 43).

Diante do que já foi exposto, é inegável que o candomblé possui uma concepção e lógica próprias do sacrifício, reconhecendo a vida e o axé presentes em diversos elementos; é a combinação desses que possibilitam o equilíbrio tanto individual quanto coletivo.

2.2.4 Tradição e mudança

Na tradição do candomblé, *sassaim* e o *orô* são dois ritos paralelos que se complementam, pois ambos são essenciais para a iniciação e para a manutenção do axé tanto pessoal quanto coletivo. Todas as expressões da natureza são elementos constitutivos do corpo ritualístico do candomblé, isto é, os três reinos, animal, vegetal e mineral, sempre foram manipulados sem grandes discussões ou resistências. Destarte, tem surgido um movimento dentro e fora do candomblé buscando a abolição¹⁵ dos sacrifícios de origem animal por completo dentro dos rituais dessa religião.

Observa-se uma tensão latente dentro das religiões afro-diaspóricas, pois para os adeptos mais tradicionais, não é possível o culto aos orixás sem o sacrifício animal, da mesma forma que não é possível sem as folhas e minerais, dado que o *ejé* (sangue) é inegociável, pois trata-se da estrutura e identidade social desta religião. Acerca dessa concepção, Araújo diz:

Há mesmo quem afirme que sem orô não existe orixá, já que a libação de sangue sobre os assentamentos, sobre o corpo do iniciado e sobre quase todos os objetos de culto é condição indispensável para a sacralização e conseqüente para a manutenção e transmissão do axé (força vital e criadora). É a passagem pelo sacrifício que imprime o novo caráter ao iniciado e aos objetos materiais a ele ligado, como o *igbá* (assentamento do orixá). Da mesma forma, é essa passagem pelo orô que abre ao iniciado o mundo dos segredos da religião [...] Assim, o orô apresenta-se de fato como um dos elementos estruturantes do Candomblé (ARAÚJO, 2019, p. 57).

Esta citação elucida um dos princípios teológicos do sacrifício de animais. Contudo, cabe ressaltar que, além dessa dimensão ainda existe um sentido sociológico e ambos os

¹⁵ É interessante sublinhar que apesar do direito ao abate religioso estar assegurado pela constituição, nos últimos anos as religiões afro-diaspóricas vêm sofrendo uma avalanche de processos e tentativas de implementação de PL que buscam inviabilizar as práticas religiosas sacrificiais.

sentidos caminham lado a lado, já que o sacrifício é dividido em duas partes: “assim como acontece na maioria das religiões sacrificiais inclusive no judaísmo pré-rabinico e contemporâneo, no hinduísmo e no islã atual” (ARAÚJO, 2019, p. 62). A primeira é ofertada aos deuses e a segunda é destinada ao consumo da comunidade, e percebe-se que o sacrifício animal cria uma aliança entre os seres humanos e as divindades e entre os indivíduos da própria comunidade de fé diante da partilha, do ato de comer e celebrar juntos, dado que, “a comensalidade é uma vivência religiosa de profundo significado” (ARAÚJO, 2019, p. 186).

O sangue dentro do *candomblé* assume múltiplos significados. O *ejé* dentro desta tradição religiosa rompe com qualquer ideia de assassinato, mas adquire um status sagrado, torna-se *axé*, elo de ligação entre os deuses e a humanidade, vivos e mortos, natureza e cultura. “O sangue derramado também pode ser sinônimo de manutenção da vida, seja pelo culto aos ancestrais ou para a alimentação da comunidade que o pratica” (ARAÚJO, 2019, p. 161).

Para Araújo, dentro dessa tradição religiosa existe uma teologia do sangue, assim como em tantas outras religiões, como é o caso da religião majoritária no território brasileiro, o cristianismo. Podemos observar essa teologia explícita nas devoções populares, na própria liturgia e nos escritos bíblicos. Como elucida Pereira:

As marcas dos pregos nas mãos e nos pés parecem “gotejar sangue humano”. É este sangue que tornou o corpo do Porto das Caixas e Pirapora, símbolo hierofânico. É sangue que segundo os romeiros e romeiras tem o poder de curar. Limpa o corpo e a alma de seu sofrimento[...]. Edward Edinger afirmar ainda que “outro importante atributo de sangue de Cristo é sua capacidade de reconciliar e de trazer a paz aos contrários beligentes [...]”. “reconciliar por ele a si mesmo todas as coisas, tanto o que está na terra, quanto o que está no céu, pacificando-os pelo sangue de sua cruz” (Colossenses, 1,20) (PEREIRA, 2004, p. 69).

Esta citação expõe o caráter salvífico e benéfico do derramamento de sangue dentro desta tradição religiosa específica, marcado por uma ligação entre o céu e a terra. No entanto, o derramamento de sangue dentro um ritual religioso distinto não pode invocar para si direitos semelhantes? “Não estaria essa visão absolutamente comprometida com o típico etnocentrismo que sempre caracterizou as relações entre catolicismo e as religiões não cristãs?” (ARAÚJO, 2019, p. 195). No tocante ao etnocentrismo, Lévi-Strauss afirma que:

A atitude mais antiga e que repousa, sem dúvida, sobre fundamentos psicológicos sólidos, pois que tende a reaparecer em cada um de nós quando somos colocados numa situação inesperada, consiste em repudiar pura e simplesmente as formas culturais, morais, religiosas, sociais e estéticas mais afastadas daquelas com que nos identificamos. “Costumes de selvagem”, “isso não é nosso”, “não deveríamos permitir isso”, etc., um sem número de reações grosseiras que traduzem este mesmo calafrio, esta mesma repulsa, em presença de maneiras de viver, de crer ou de pensar que nos são estranha (LÉVI-STRAUSS, 1976, p. 3-4).

Do outro lado da questão encontra-se o discurso anti-*orô*, movimento esse que vêm ganhando mais adeptos com o passar dos anos. Segundo Araújo, esse movimento acontece a partir de duas pautas: uma que diz respeito à dimensão teológica e outra à ecológica.

No que tange a dimensão teológica, o discurso busca uma mudança dentro dos ritos e celebrações abolindo por completo o sacrifício religioso de animais e utilizando apenas elementos de origem vegetal e mineral, partindo do pressuposto de que é possível a obtenção e manutenção do axé apenas com a manipulação de dois reinos. Segundo Araújo, “as iniciativas de alguns religiosos do candomblé de abolirem o uso do *ejé*, trocando *pelo ewê* ou por outros elementos da natureza, abdicando do *orô* pelo *Sassaim*, encontra respaldo nas dinâmicas de troca simbólicas entre as religiões” (2019, p. 196).

E esta pauta vem sendo endossada a partir do movimento ecológico que não aceita o uso de *ejé*, pois afirmam que tal prática viola o direito dos animais que “muito agrada a certo perfil de admiradores do candomblé, em sua maioria branca e de classe média, que vê como modelo ideal de candomblé ao qual se esperava existir até agora” (ARAÚJO, 2019, p. 183). Observa-se que diante de tais argumentos e manifestações está surgindo uma nova forma de se prestar culto aos orixás, e diante dessa novidade também surge um mercado religioso exponencial e promissor segundo os moldes da contemporaneidade.

Diante do exposto, percebe-se que essa agenda contemporânea vai além de um discurso pró-*orô* e anti-*orô*, mas marca um embate geracional, um embate entre tradição e mudança, e tal realidade é um dilema ético que de certa forma recai sobre o universo religioso do candomblé de forma abrupta, desconsiderando pois que a nossa sociedade de certa forma exige que a religião busque um selo verde diante de um cenário em que o consumo diário de carne que tanto movimenta o sistema capitalista ainda vigora com tamanha naturalidade. Da parte de muitos estudiosos tal exigência carrega em seu bojo, mais do que uma preocupação ecológica, um “racismo religioso”¹⁶, já que “tais iniciativas também revelam um racismo não assumido, mas muito constante e presente nas relações sociais no Brasil” (ARAÚJO, 2019, p. 217); essas manifestações não levam em consideração as tradições religiosas ancestrais que têm um olhar e compreensão do sacrifício animal bem diferente dos abates diários para a manutenção de um

¹⁶ Não é o intuito deste trabalho, todavia não é possível deixar de mencionar que o abate religioso é tratado de formas distintas nas diferentes religiões e, como o discurso da modernização das práticas religiosas recai de forma drástica nas religiões afro-brasileiras, especificamente o Candomblé.

nicho de mercado¹⁷ (produção de carne, produção de cosméticos, testes em animais, produção de roupas, bolsas e calçados, entre tantos outros setores).

Destarte, nota-se que estão acontecendo transformações rituais significativas no tecido social e religioso do candomblé no que diz respeito às pressões e mudanças externas e internas. Não é o foco deste trabalho, porém cabe uma análise minuciosa dessas dinâmicas de mudanças estruturais que se dão na atualidade em relação ao sacrifício religioso de animais. As religiões de forma geral, inclusive aquelas que advogam para si o título de tradicionais, passaram e continuam a passar por transformações internas significativas, afinal, como afirma Prandi:

Desde tempos mais remotos, faz parte da verdade religiosa apresentar-se como imutável, intemporal, eterna. É o que afirma emblematicamente, o catolicismo na reza do Glória ao Pai: “assim como era no princípio, agora e sempre, por todos os séculos.” E, no entanto, as religiões mudam, e mudam muito-sempre mudaram (PRANDI, 2005, p. 130).

Ou seja, as mudanças são uma realidade inerente aos sistemas religiosos, apesar de sua busca constante pelo imutável, pela tradição, por realidades eternas, elas encontram-se em um processo constante de mudança e adaptação, seja para sua própria manutenção e permanência ou para fornecer respostas aos dilemas da sociedade em que se encontra inserida.

2.3 A VIDA EM COMUNIDADE

Nos terreiros, uma realidade inquestionável que perpassa todo o sistema religioso é a vida em comunidade. Dentro do candomblé não é possível realizar nenhuma celebração ou rito sem a presença e contribuição dos demais, além das diversas atividades e cargos exercidos por cada indivíduo, do não iniciado ao *babalorixá/yalorixá*, ao desempenharem seu papel dentro da comunidade, já que no fazer existe a dimensão espiritual do ser. Cada sujeito é responsável pela manutenção do axé, contudo, os ritos e celebrações em que acontece a troca do axé sempre se dá no âmago da comunidade, ou seja, é categórica a existência da vida em grupo para que aconteça a obtenção, manutenção e troca do axé.

Aqui cabe ressaltar que inclusive os ritos individuais, chamados obrigações, somente acontecem no coletivo, ou seja, o sujeito somente alcança um “benefício” se acontece o ser em grupo que propicia tal realidade. Em outras palavras, no candomblé não existe a possibilidade

¹⁷ A defesa do Dr. Hédio Silva Júnior, proferida na tribuna do STF no dia 09 de agosto de 2018, aborda de forma contundente esta discrepância no discurso que busca proibir o abate religioso, mas convive sem grandes conflitos éticos com o consumo de produtos de origem animal etc. Para mais informações, ver SILVA JR (2018).

de qualquer fazer, dar ou receber de forma individual, tudo acontece em comunidade. Por certo que “em um mundo de gradações, é possível se existir de modo fraco ou forte, é possível que a existência se largue ou se encolha, a depender da força/potência acumulada. E quanto mais força, mais obrigações, mais encargos ou compromisso com a existência de outros” (RABELO, 2016, p. 113). Dentro desse pequeno universo é basilar compreender que esse outro pode ser tanto os seres humanos como os seres não humanos.

Toda essa realidade no candomblé tem de forma subjacente uma recriação simbólica das famílias e comunidades que foram separadas durante a diáspora para o novo mundo, dado que:

[...] o ser humano tem, na visão do Candomblé, uma grande responsabilidade. Ele não é visto apenas como indivíduo, mas como membro de uma comunidade e como tal toma ele parte no todo do sistema. Ele não é entregue a si mesmo, mas parte de um todo. A integração de cada indivíduo só pode ser alcançada através do caminho da comunidade. O processo de troca entre Orum e Aiyê só pode acontecer no caminho da experiência religiosa dentro da comunidade. O ser humano encontra a sua integração e contribui para a manutenção da vida enquanto cumpre suas obrigações na comunidade, enquanto não se fecha em si mesmo, mas está disposto e aberto ao dar, ao oferecer (BERKENBROCK, 2012, p. 296).

A reconstrução familiar que aconteceu e que ainda se dá dentro dos terreiros passam pelo não dito, isto é, não é necessário um discurso sistematizado da comunidade enquanto um pedaço da África, uma família, mas as relações de cooperação, de solidariedade e a ideia de irmãos, pais, tios e avós vigoram dentro da comunidade de forma orgânica.

A realização e o equilíbrio de cada membro afetam diretamente toda a comunidade. Não existe possibilidade de equilíbrio quando o outro não desperta toda sua potencialidade de vida e a comunidade também não alcança todo seu potencial. Aqui, não se trata de uma romantização, visto que a vida em grupo é repleta de tensões e desafios, no entanto, os conflitos também possibilitam a manutenção do equilíbrio.

Observa-se que a inclusive as divindades passaram por um processo semelhante de recriação, pois na África cada família e comunidade cultuavam de forma imperante uma divindade que acompanhava sua família. Contudo, com a abrupta ruptura com seus familiares e terra acabaram por criar “um novo modelo organizacional: agrupariam todos os orixás na mesma Casa, assentando juntos orixás de diferentes regiões, esquecendo uns e favorecendo outros” (FLAKSMAN, 2018, p. 129), isto é, os deuses que outrora eram cultuados nas mais variadas regiões do continente africano passaram a dividir o mesmo espaço físico, logo também surgiram novos *itans* e ritos para aproximar e recriar uma família (panteão) entre as próprias divindades.

Tendo como fundamento a ideia de que a existência humana só pode se dar no coletivo, os terreiros atravessaram duros momentos da história através das práticas de solidariedade e cooperação. Podemos nos dispor de diversos exemplos que elucidam bem essas afirmações: o fato do terreiro abrigar por diversas vezes membros e até famílias inteiras que não possuem moradia ou recursos financeiros para manter um aluguel, as obrigações que alguns adeptos que não têm condições de arcar com os gastos da iniciação e os demais membros contribuem para que o rito possa acontecer. Corroborando com essa perspectiva, a reflexão de Berkenbrock:

O parentesco espiritual entre os membros de um terreiro não tem apenas uma importância simbólica. Este parentesco estende-se inclusive ao nível sócio-econômico, pois este também é um fator de coesão familiar de uma comunidade de Candomblé. A economia de um terreiro não segue o princípio de acumulação do sistema capitalista. Princípios religiosos determinam o relacionamento econômico entre os membros de uma comunidade de Candomblé. O princípio geral da —oferta e restituição também regulamenta a vida dentro do próprio terreiro. Um terreiro se sustenta na base da economia solidariedade entre pessoas que geralmente não possuem muito, mas que mesmo assim são capazes de colocar algo em comum (BERKENBROCK, 1998, p. 208).

Outra dimensão que não passa pela égide do capital financeiro, mas demonstra os laços de solidariedade que marcam as relações no terreiro, é a dedicação do tempo. Para compreender com clareza esse ponto é necessário explicitar que todas as celebrações dentro do candomblé são longas, rituais que exigem uma dedicação de dias e até meses, deixando transparecer assim que “o tempo do terreiro não é linear, mas cíclico, e reside na contínua sucessão dos intercâmbios. É a tarefa de todos os membros da comunidade assegurar tal continuidade, conforme o cargo” (AUGRAS, 2008, p. 183), e dentro dessa lógica própria o adepto vivência “duas espécies de tempo”, o tempo profano e o tempo sagrado, assim como elucidou Eliade (2018).

Observa-se que a relação e a noção de coletivo ultrapassam inclusive as próprias fronteiras entre os vivos e os mortos, deuses e humanos, pois todos formam uma comunidade, estabelecendo assim uma relação “atemporal e metafísica, providencia uma referência estável através da qual ausentes e presentes, mortos e vivos, arquetipicamente representados, se encontram permanentemente em relação” (SEGATO, 2005, p. 28).

A comunidade, além do espaço de culto, é compreendida entre os adeptos também como um espaço de acolhida e distração diante das dificuldades da vida profana, visto que é o lugar onde as histórias de vida se entrelaçam com suas alegrias e dores, sonhos e desafios. Augras apreendeu tal realidade ao afirmar que:

Um aspecto da vida cotidiana do candomblé que nem sempre foi apontado pelos observadores: o bom humor, o riso, a afabilidade, que acompanha todos os momentos da vida da comunidade. O respeito dos deuses não obriga necessariamente à sisudez, e nossa descrição não seria fiel se omitíssemos de assinalar a alegria constante, e o senso de humor tão característico (AUGRAS, 2008, p. 19).

2.3.1 A comunidade e a transmissão do axé

Já foi abordada a importância do axé para a manutenção de todo o cosmo. Agora vamos nos debruçar sobre a relevância da comunidade para a obtenção, manutenção e transferência do axé.

É no imo da comunidade religiosa que se encontra a possibilidade de transferência do axé, dado que é nesse espaço sagrado que estão os fundamentos para que ritos possam acontecer, lembrando também que é na comunidade que os orixás se manifestam, é onde permanecem os totens sagrados e segredos da religião. Em síntese, pode-se afirmar que é na comunidade que se localiza o espaço espiritual e físico propício para a manipulação do axé disperso na natureza como um todo.

Observa-se que a comunidade, que é formada pelos seres humanos, divindades e antepassados, e a relação que se estabelece entre eles, é veículo dessa força vital, ou seja, no próprio fato de os indivíduos frequentarem a comunidade já estão transferindo axé, mostrando assim mais um atributo da vida em grupo. Santos classificou o axé que se encontra no terreiro em uma tríade fundante para a manutenção de todo o sistema:

Um dos primeiros pilares diz respeito ao axé de cada orixá, que foi assentado nos Peji. O Peji é um local onde se encontra os totens sagrados, em que os fiéis depositam suas oferendas e realizam suas preces e agradecimentos (SANTOS, 2012, p. 41).

O segundo pilar é constituído pelos membros do terreiro, pois cada adepto, durante sua iniciação, se tornou receptáculo do axé de seus orixás e antepassados, e, logo, da sua própria comunidade religiosa. Durante todos os ritos e cerimônias o sujeito é imbuído de axé de tal forma que ele também passa a transmitir axé para os demais; todavia, dentro da lógica religiosa, antes do indivíduo ser transmissor do axé, é necessário tempo e acúmulo dessa energia. Um exemplo disso é o fato da sacerdotisa ou sacerdote do culto serem grandes portadores e transmissores do axé, logo, diante de tamanho acúmulo de axé também recebem uma grande responsabilidade, pois são eles quem deve zelar pelo axé de toda a comunidade.

O terceiro e último pilar é formado pelos antepassados do terreiro, uma vez que todo o axé que acumularam durante sua existência após a sua morte é transferido para a comunidade através de ritos e cerimônias específicas, visto que esses também compõem a comunidade mesmo em existências distintas. Destarte, “para o homem religioso, portanto, a morte não é mais do que uma outra modalidade da existência humana” (ELIADE, 2018, p. 123).

É interessante perceber que os axés individual e comunitário se encontram interligados, ou seja, a vida de cada membro não acontece desassociada da vida dos demais, e conforme aumenta o axé da comunidade, o sujeito se beneficia, e o contrário também é verdade, quanto mais axé o indivíduo se acumula, mais ele fortalece a sua comunidade. Diante dessa realidade, “quanto mais antigo é o terreiro, mais poderoso seu Axé” (MONTEIRO, 1985, p. 166).

Perante o exposto, é nítido que a vida em comunidade é o que possibilita a troca e manutenção do axé. Cabe destacar que a transmissão do axé não acontece apenas nas grandes cerimônias e ritos, mas também nos pequenos afazeres, conversas e ensinamentos que compõem o tecido religiosos desse grupo, uma vez que “a transmissão efetua-se através de gestos, palavras proferidas acompanhadas de movimento corporal, com a respiração e o hálito que dão vida à matéria inerte e atingem os planos mais profundos da personalidade” (SANTOS, 2012, p. 48).

2.4 A PESSOA NO CANDOMBLÉ

A ideia de sujeito dentro do candomblé é complexa, pois a pessoa é concebida como uma unidade formada por multiplicidades. Diante dessa premissa básica, um elemento que deve estar presente durante todo este trabalho é que a noção de sujeito é distinta para cada grupo social, pois como afirma Goldman,

a noção de indivíduo não é nem unívoca nem universal, e que se tentarmos dar conta de realidades culturais ‘outras’ a partir de nossa própria concepção acerca da pessoa humana, o máximo a que chegaremos é a uma série infundável de projeções etnocêntricas deformadoras (GOLDMAN, 1985, p. 30).

É necessário perscrutar este caminho lentamente, de forma que seja possível compreender as nuances e possíveis contradições que vigoram entre as práticas cotidianas e os discursos apresentados pelos adeptos. Afinal, pensar o sujeito dentro da cosmovisão do candomblé é pensar o coletivo, mas é também afirmar a singularidade e possibilidades que emergem de cada indivíduo. Santos afirma que:

O ser humano, como todos os seres, é constituído por elementos coletivos, representações descoladas das entidades genitoras, míticas ou divinas e ancestrais ou antepassados (de linhagem ou família) e por uma combinação de elementos que constituem sua especificidade, ou seja, sua individualidade (SANTOS, 2012, p. 233).

Pode-se afirmar que o sujeito no candomblé é o sujeito das interações sociais, visto que é só a partir da comunicação dos fazeres, das vivências e das experiências, que a religião acontece, haja visto que é na convergência das subjetividades com a tradição que os sujeitos criam e dão vida ao culto religioso.

Pensar a pessoa no universo religioso do candomblé é tomar como caminho de reflexão os conceitos de unidade e multiplicidade. É pensar o sujeito único que carrega todos os demais em sua própria identidade. Observa-se que tudo dentro do candomblé é compreendido enquanto processo, continuação, dinâmica, nada está findado, mas encontra-se em construção, e isso não seria diferente com o indivíduo.

O sujeito não se encontra apenas em formação enquanto um aprendiz da religião, mas a sua própria essência enquanto pessoa (singularidade/subjetividade), o seu imo está se fazendo nos ritos, nos mitos, nas relações comunitárias, isto é, nas experiências da vida como um todo.

Cabe observar que o ser humano é uma unidade composta por uma âmagô identitário que dentro do culto recebe o nome de *ori*, por suas divindades¹⁸ e pelos ancestrais, ou seja, é uma unidade composta pela multiplicidade e todos esses componentes devem ser assentados e cultuados para que a pessoa “fragmentada” possa, através das vivências e ritos, buscar o equilíbrio e força para sua existência, para que, diante de todo esse arcabouço mítico e social, ela possa um dia passar de sua condição de sujeito fragmentado para um sujeito integrado.

2.4.1 *Orí e o rito do Bori*¹⁹

Para adentrar a noção de subjetividade que percorre o sistema religioso do candomblé faz-se necessário explicitar o conceito de *Ori*. A palavra *ori* significa cabeça, contudo aqui não se trata da cabeça em sua dimensão meramente física, mas metafísica, ou seja, a cabeça aqui rompe com sua restrição biológica e adquire um estatuto ontológico. O *ori* é a subjetividade, a personalidade, onde se encontra o destino de cada sujeito.

¹⁸ Para uma análise mais detalhada, ver Goldman (1985).

¹⁹ Para uma descrição antropológica do ritual, ver Verger (2019, p. 91).

O *orí* é o âmago de cada pessoa, pois “é o que individualiza, será o primeiro a nascer e o último a expirar” (SANTOS, 2012, p. 247), e justamente por receber esse status ele chega a ser considerado e celebrado como uma divindade. “Dessa forma, o *orí* recebe todas as honrarias que recebe um Òrìsà, embora claro, sejam honrarias de feição individual Ademais, o *orí* é considerado ainda intermediário entre o sujeito e os Òrìsàs, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos” (DIAS, 2013, p. 73). O *orí* é onde se encontram todas as potencialidades e limitações de cada sujeito, é o sagrado que carrega o devir humano.

Antes de ser inserido dentro de uma comunidade através do rito de iniciação, uma das primeiras cerimônias por que o neófito²⁰ passa é o “*Borí* bo + *orí* = adorar a cabeça” (SANTOS, 2012, p. 235.). Contudo, apesar dessa tradução, o *bori* se trata de uma cerimônia em que se oferece comidas e sacrifícios para a cabeça do indivíduo, pois primeiro é necessário que seja alimentado o *ori* de cada pessoa para que suas forças e potencialidades únicas possam despertar e florescer, proporcionando assim equilíbrio e bem-estar. Nota-se que antes do sujeito selar qualquer compromisso com os deuses é necessário conhecer e cuidar de si próprio, posto que o *orí* é:

O ponto de intersecção onde se concentram as forças sagradas e a possibilidade de realização pessoal. Todos os ritos de passagem, desde o primeiro grau de iniciação até a incorporação definitiva entre os filhos dos deuses, apoiam-se no culto da cabeça. Antes mesmo de oferecer um sacrifício aos deuses, é preciso que cada um faça oferenda a sua própria cabeça (AUGRAS, 2008, p. 61).

É interessante sublinhar que o *bori* não é apenas uma das primeiras celebrações pela qual passa o neófito, mas um ritual que “será constantemente repetido por todos aqueles que se submeteram a iniciação, até mesmo os altos dignitários e sacerdotisas [...] deve ser, portanto, considerado como cerimônia de regeneração periódica do axé” (AUGRAS, 2008, p. 80).

2.4.2 O destino no candomblé

No candomblé, *orí* e destino²¹ são duas dimensões interligadas visto que, dentro desse imaginário religioso, cada *orí* carrega o destino do sujeito que cabe apenas ao oráculo revelar.

²⁰ Contudo, vale ressaltar que o *bori*, apesar de fazer parte de um rito de iniciação, não se restringe apenas aos neófitos, pois a cerimônia não cria de forma automática um vínculo espiritual entre os membros do terreiro. Considerar, por exemplo, que essa cerimônia costuma ser oferecida para pessoas que não têm qualquer ligação com o terreiro ou pretensão de se tornar um membro da comunidade (clientes), mas procura tal culto para obtenção de equilíbrio e força.

²¹ A compreensão de destino por parte dos adeptos da religião é um assunto complexo e divergente dentro do candomblé, pois inúmeras vezes se compreende esse como predestinação, mas em outras ocasiões como algo suscetível a mudanças ou interferências. Salami relata um dos *itans* que mais articula ambas as posições: Quando

Perante isto, surge um problema de predestinação, já que dentro da tradição o destino de cada pessoa é escolhido antes dela nascer, portanto, não é possível acontecer qualquer alteração, já que em última análise o indivíduo apenas executa aquilo que ele próprio escolheu em sua existência no *orum*, o mundo espiritual.

Os *itans* da religião deixam transparecer que o destino não pode ser alterado, todavia, ao se observar as práticas e costumes dos adeptos, essa premissa é constantemente contrariada, visto que são constantemente realizados *ebós*, orações e sacrifícios para que as doenças, infortúnios e desequilíbrios de qualquer natureza possa ser alterados ou, em última instância, atenuados no caminho do indivíduo. Isto é, apesar do destino imposto sobre cada *ori*, o sujeito carrega em si a possibilidade de manipular, transformar e ressignificar sua história. O próprio ritual do *bori* corrobora com a ideia de mudanças; é notório que se trata de mais um ponto de tensão e contradição que perpassa o sistema religioso do candomblé, e que demonstra a capacidade de diversas visões e compreensões coexistirem dentro da religião.

No entanto, Augras lança uma perspectiva diferente sobre essa questão, já que, para a autora, não se trata de um problema clássico de determinismo, mas um dilema ainda mais profundo na existência do indivíduo que diz respeito à busca por conhecer a si mesmo, e na medida em que acontece esse conhecimento, o sujeito em questão também ganha certa autonomia, tornando-se mais integrado no processo.

Tal visão do mundo não parece, portanto, expressar estritamente determinismo. Não se trata de obedecer cegamente às leis impostas. Pelo contrário, cada um só tem o dever de conformar-se com sua natureza verdadeira. encontramos aqui a mesma orientação do oráculo de délfico: para viver harmoniosamente entre os deuses e os homens, basta conhecer-se a si próprio. ou, para retomar os conhecimentos pelos quais já foi descrito o processo de integração subjacente a cada religião, *transformar o outro em si mesmo* (AUGRAS, 2008, p. 62).

Em suma, pode-se afirmar que o rito do *Borí*, além de se tratar da busca por equilíbrio, realidade inegável dentro do Candomblé, é uma cerimônia em que se destaca e potencializa a singularidade de cada sujeito, ou, como aponta Augras, “todas as cerimônias do culto atenderão ao duplo fim de celebrar a verdade daquilo que é, e assegurar que as coisas seguem o seu rumo natural” (2008, p. 63).

cada indivíduo vai partir do Orum (mundo invisível, espiritual) e o Aiyê (mundo natural/Terra) ele escolhe seu orí (akunleyan: aquilo que se escolhe de joelhos), ou aquele que lhe é imposto (Àyànm : aquilo que é preso a alguém; ipin: aquilo que é colocado sobre uma pessoa). Para mais informações, ver SALAMI (2007).

2.4.3 Os orixás e a subjetividade de seus filhos

Dentro desse cosmo religioso, os deuses possuem uma relação estreita com seus iniciados, visto que entre cada divindade e pessoa que passa pelo processo de iniciação, “foi selado ritualmente um vínculo pessoal e irrevogável” (SEGATO, 2005, p. 47); a partir deste momento a divindade passa a ser considerado o orixá de cabeça/frente, que de forma vulgar podemos elucidar como uma espécie de protetor, e junto com essa divindade cada adepto carrega um segundo orixá (*ajuntó*) que influencia diretamente toda sua existência. No entanto, cabe sublinhar que dentro da tradição religiosa o iniciado ainda tem mais divindades (terceiro, quarto), “que com o passar dos anos, e o aumento da antiguidade do membro dentro do culto, o número de santos presentes ‘na sua cabeça’ tende a se ampliar [...] imbuindo-a com as suas próprias características comportamentais” (SEGATO, 2005, p. 48).

Essa multiplicidade que coexiste na “cabeça/*ori*” do indivíduo religioso torna-se ainda mais complexa ao observarmos que cada divindade tem uma personalidade bem estruturada; com sentimentos, gostos, vestimentas, temperamentos, e inclusive um papel dentro do universo religioso do candomblé. É interessante que essa dimensão arquetípica, segundo Verger, contribuiu para que o culto às divindades africanas ultrapassasse a fronteira das etnias e das famílias e passasse a outros povos “absolutamente destituídos de raízes africanas” (VERGER, 1981, p. 33), não apenas pelos afro-brasileiros, posto que, “embora os crentes não-africanos não possam reivindicar laços de sangue com os seus orixás, pode haver, no entanto, entre eles certas afinidades de temperamento” (VERGER, 1981, p. 33). Diante desse cenário religioso, cabe indagar de que forma os orixás compõem a subjetividade de seus filhos.

Como já mencionado, dentro desse microcosmo as divindades têm seus gostos, temperamentos, habilidades, entre tantos outros traços unívocos, que correspondem, para esse grupo religioso, a traços originários ou “irradiados” nos indivíduos iniciados; em alguns casos costuma-se atribuir inclusive características físicas aos protegidos de determinados deuses. Em outras palavras, o “santo como símbolo que tematiza a personalidade individual e o reconhecimento que o culto faz da singularidade de cada filho particular, a despeito de sua filiação a um dado santo como tipo de personalidade” (SEGATO, 2005, p. 91).

Considerar, por exemplo, as oferendas pessoais, pois quando um sujeito é iniciado ou depois em suas obrigações, os sacrifícios e oferendas são para suas divindades pessoais, mostrando assim a “absoluta singularidade desta relação. É no caráter irrepetível da relação

com seu santo e na maneira única como cada um o encarna e representa no mundo que a própria irreduzibilidade do sujeito é afirmada” (SEGATO, 2005, p. 97).

Constatar-se-á que, dentro da noção de pessoa nesse universo religioso, os múltiplos componentes assumem papéis e lugares distintos, apesar dessa demarcação muitas vezes não ser tão simples. No entanto, segundo Segato:

O eu (*ori*) é visto em última instância, como responsável pelos aspectos morais do comportamento e pela consciência ética. O santo é responsável pelas escolhas mais decisivas da vida, aquelas que imprimem na pessoa um perfil reconhecível e um estilo próprio, assim como por todas as respostas e impulsos espontâneos que a psicologia ocidental explica postulando o inconsciente (SEGATO, 2005, p. 92).

O candomblé é, para os adeptos, um caminho de integração de sua personalidade. Goldman (1985, p. 39) afirma que esse caminho de certo tem um ponto final: quando o adepto finaliza suas obrigações ao completar vinte e um anos desde sua iniciação; no entanto, se o candomblé tem como lógica a continuação e o dinamismo, seria contraditório aceitar tal perspectiva, visto que mesmo após “concluir” suas obrigações, o iniciado não chega a um ponto final, pois precisa durante toda sua vida realizar rituais para a manutenção do axé. Em outras palavras, o candomblé é uma estrada na qual que se permanece constantemente andando e vislumbrando o horizonte sem nunca chegar ao ponto final.

2.4.4 Corpo, fronteira do sagrado e profano

Pensar o corpo (*ará*) em qualquer espaço é sempre desafiador; essa tarefa se torna ainda mais difícil se tratando de um espaço religioso onde o corpo possui um estatuto ôntico-teológico, uma vez que ele não é apenas uma instância biológica ou expressão do ser humano no mundo, mas também um espaço de manifestação do sagrado. Diante disto, percebe-se que o corpo permanece em uma linha tênue, pois diz respeito tanto à dimensão profana quanto à sagrada.

Verger demonstra que o candomblé tem uma representação do cosmo dentro da qual o corpo adquire uma centralidade; ele passa pelos momentos de maior destaque na liturgia da religião, como as festas, mas também pelos pequenos gestos, como saudações. O sistema religioso desta religião afro-brasileira é um:

Pequeno mundo cheio de tradições, onde as questões de etiqueta, [...] de gradação nas formas elaboradas de saudações, de prosternações, de ajoelhamentos são observadas, discutidas e criticadas apaixonadamente; neste mundo onde o beija-mão, as

curvaturas, as diferentes inclinações da cabeça, as mãos ligeiramente balançadas em gestos abençoadores representam um papel minucioso e docilmente praticado (VERGER, 1997, p. 30).

O corpo do iniciado é o espaço profano que recebe os diversos ritos, pinturas e fundamentos para que o transe religioso possa acontecer; neste momento, o corpo adquire um status de sagrado, ou seja, o corpo é um espaço-fronteira entre essas duas realidades, pois como afirma Mauss e Hubert, “tudo o que entra em contato muito íntimo com as coisas sagradas adquire sua natureza e se torna sagrada como elas” (MAUSS; HUBERT, 2017, p. 78).

O corpo aqui não se restringe apenas à possibilidade da existência de cada sujeito no mundo, mas se trata também da possibilidade da existência e resistência do ser em grupo, do culto, da possibilidade de religar²² o *ayé* com o *orum*, pois segundo Santos:

Os Nàgô concebem que a existência transcorre em dois planos: o *àyé*, isto é, o mundo, e o *òrum*, isto é o além. O *àyé* compreende o universo físico concreto e a vida de todos os seres naturais que o habitam [...] O *òrum* é o espaço sobrenatural, o outro mundo. Trata-se de uma concepção abstrata de algo imenso, infinito e distante. É uma vastidão ilimitada (SANTOS, 2012, p. 56).

Durante o transe religioso, essa distinção entre os mundos que se encontravam antes paralelos é rompida, e os Orixás, que vivem no *orum*, vêm mesmo que por um período curto de tempo celebrar com seus filhos no *ayé*. É intrigante notar que não é o ser humano que vai até os deuses, pelo contrário, são os deuses que vêm ao encontro do ser humano, isto é, o sagrado que vem de encontro ao profano, já que, *orum* e *ayé* “são mais do que espaços, são dimensões da existência, que se completam e se interpenetram” (AUGRAS, 2008, p. 56).

O corpo é um espaço de multiplicidades pois traz em si um discurso e um culto; ele é sagrado e profano, político e estético, ele é devir humano e divino. No corpo coexistem a individualidade e o coletivo. Maffesolin corrobora com essa perspectiva ao afirmar que, “os cultos de possessão são laboratórios onde se experimenta a pluralização da pessoa”, pois “a multiplicidade da pessoa é certamente a primeira característica desses cultos” (1996, p. 314).

Nota-se que o *candomblé* tem uma postura valorativa em relação ao corpo, pois esse, além de toda sua dimensão subjetiva, é também veículo de comunicação entre os deuses e seus

²² Os *itans* narram um tempo mítico em que o *ayé* e o *orum* não eram separados, pelo contrário, não tinha dois níveis distintos da existência, mas tudo acontecia em um único nível. Logo, os habitantes do *orum* (*ara-orum*) visitavam constantemente o *ayé* e os seres humanos (*ara-ayé*) visitavam o *orum* e retornavam. No entanto, diante da desobediência de um interdito aconteceu a divisão da existência em dois planos paralelos, sendo assim, os habitantes do *orum* somente voltam a terra quando acontece a incorporação/transe e os seres humanos somente podem ir até o *orum* depois da morte. Para mais detalhes referentes aos *itans* que explicam a separação entre *orum* e *ayé*, ver SANTOS (2012, p. 57-58).

filhos. Todas as relações dentro do terreiro somente são possíveis através do toque, do corpo, pois se reza com o corpo, se sente as divindades no corpo e através do corpo, todos os fundamentos, pinturas e ritos se dão no corpo. Contudo, é durante o transe seguindo pela dança que o corpo notoriamente ganha maior destaque, porque é através da dança e dos diversos gestos que os mitos ganham vida. Aqui não se trata de uma interpretação de uma história como muitos costumam pensar, mas durante a dança é a narrativa sagrada que está acontecendo, sendo atualizada, vivenciada. Como destaca Cossard, trata-se de

uma herança preciosa, transmitida de geração em geração. Os trajes rituais, as insígnias enfeitam as iniciadas em transe, os ritmos, os cantos e a coreografia formam o patrimônio da comunidade. Através das iniciadas, que possibilitam a presença dos Orixás, a benção dos deuses se propaga sobre a terra (COSSARD, 2011, p. 170).

É de suma importância destacar que durante a dança o tempo é invertido, uma vez que não é mais cronológico, mas mítico. As categorias de passado, presente e futuro são desfeitas e tudo ganha outra perspectiva. Como elucida Eliade, o tempo sagrado,

É um tempo ontológico por excelência, “parmenidiano”: mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem esgota. a cada festa periódica reencontra-se o mesmo tempo sagrado- aquele que se manifesta na festa do ano precedente ou na festa de há um século: é o tempo criado e santificado pelos deuses por ocasião de suas gesta, que são justamente reatualizadas pelas festas (ELIADE, 2018, p. 64).

Diante de tantos ritos e sentidos em que o corpo se encontra submerso dentro desse pequeno universo, ele também é o lugar da interdição, dos tabus religiosos pessoais e comunitários. A interdição se passa em diferentes níveis e momentos: algumas são por determinado tempo, outras por toda a vida do adepto após sua iniciação religiosa. Os interditos, que dentro das casas são chamados de *èuo* (iorubá) ou *quizila* (banto), costumam tratar-se de abstinência de determinados alimentos, cores, objetos, situações e até palavras. Existem diferentes tabus que, por sua vez, causam um mal-estar físico, pois “está sendo revelada no corpo, que se torna, assim, composto de ações históricas específicas de outros sociais [...]. A pessoa apropria a própria história” (STRATHERN, 2006, p. 205).

O culto aos Orixás acontece nas vivências corporais, pois dentro do universo religioso do candomblé, os ensinamentos, a história, passam em primeiro momento pelo corpo; é axiomático que, por se tratar de uma tradição oral, se busca a palavra para expressar e até sistematizar a experiência. No entanto, tal atitude parece sempre caminhar para um fracasso, afinal, o discurso, a explicação lógico-racional, é sempre limitante e limitada quando confrontada com as vivências corpóreas.

Face ao exposto, torna-se evidente que, para se pensar com profundidade o fenômeno religioso do candomblé, é necessário pensar também uma filosofia do corpo desde o candomblé, visto que esse tem uma centralidade inegável dentro de todo o sistema religioso.

2.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO SEGUNDO CAPÍTULO

Neste capítulo buscou-se elucidar algumas das práticas e concepções que compõem o universo religioso do candomblé. Diante dessa exposição, nota-se que esta religião afro-brasileira, que se encontra longe dos grandes debates políticos, ecológicos, econômicos e filosóficos, tem um sistema único que questiona e lança luz sobre o modelo de sociedade atual. Como explicita Goldman:

O candomblé parece então corresponder a uma tentativa eterna, pois que sempre fracassada, que se esforça em ligar esses domínios, e sua perenidade e resistência[...]. Estamos às voltas pois com uma religião, no sentido estrito do termo, com um sistema que desenha um outro mundo, que se esforça por tocá-lo, mas que só pode, na melhor das hipóteses, tangenciá-lo: como numa miragem que, tocada, só pode desaparecer (GOLDMAN, 1985, p. 48).

O candomblé expressa a busca de um outro mundo possível, mundo em que realidades múltiplas que se encontram dispersas, fragmentadas, possam ser unificadas e assim contribuir para o bem-estar de todos os seres humanos e não humanos. Contudo, não se trata de apagar as diferenças e tensões, mas de dar possibilidades para as diferenças coexistirem; não há romantização das religiões afro-brasileiras, mas quando se observa a capacidade de resistir e reinventar, de se adaptar diante dos variados infortúnios e injustiças da história, tais manifestações religiosas têm algo a nos dizer no anseio de um modelo de vida em que todas as expressões da natureza humanas e não humanas, individual e coletiva, são levadas em consideração e compreendidas enquanto uma grande teia da vida em que tudo se encontra interligado.

Diante das grandes mudanças que estão esfacelando o tecido social e ambiental é urgente uma postura criativa que possa adentrar os nossos dilemas mentais, sociais e ambientais. Cabe a toda a sociedade pensar um novo modelo para a existência humana e de todo o cosmo. A maneira com que o candomblé compreende e lida com o sujeito, o coletivo e todo o ecossistema de forma integral é um pequeno fragmento, uma contribuição ainda tímida,

mas cabe sublinhar que “o que acontece em um nível particular-cósmico não deixa de estar relacionado ao que acontece com o socius ou com a alma humana” (GUATTARI, 2012, p. 49).

Neste capítulo buscou-se apresentar alguns elementos fundantes do candomblé, bem como suas vivências e filosofia de vida. No terceiro e último capítulo desta pesquisa iremos analisar se a proposta ecosófica de Guattari encontra ressonância nas práticas e vivências religiosas deste grupo; em outras palavras, buscaremos uma aproximação entre conceitos e vivência religiosa.

3 APROXIMAÇÕES POSSÍVEIS ENTRE ECOSOFIA E O SISTEMA RELIGIOSO DO CANDOMBLÉ

A experiência fática da vida é qualquer coisa totalmente peculiar. Ela torna possível nela mesma o caminho para a filosofia, uma vez que nela se realiza também a virada [*Umwendung*] que conduz à filosofia [...] A experiência da vida é mais do que a mera experiência de tomada de conhecimento (HEIDEGGER, 2010, p. 15).

Este terceiro capítulo assenta-se sobre a aproximação entre conceitos filosóficos e a descrição de algumas vivências no candomblé que foram elucidadas no segundo capítulo, mas faz-se necessário uma retomada. Cabe sublinhar que, dentro desse trabalho não se tem a pretensão de esgotar a ecosofia que acontece no candomblé, mas foi feito um percurso particular, buscando demonstrar que os conceitos e reflexões propostos por Guattari encontram ressonância no corpo ritualístico e na filosofia desta religião afro-brasileira. Diante dessa aproximação de conceitos e vivências entre a ecosofia e a religião, temos respaldo do próprio autor ao dizer que, “assim como um artista toma de seus predecessores e de seus contemporâneos os traços que lhe convêm, convido meus leitores a pegar e a rejeitar livremente meus conceitos” (GUATTARI, 2012, p. 23). E é justamente esse movimento que estamos realizando durante toda esta pesquisa, utilizando o conceito de ecosofia para perscrutar e tentar elucidar um pouco o complexo universo do candomblé.

O que é a religião senão o religar²³? Dentro da cosmovisão candomblecista, essa palavra - religar- ganha uma força sem igual, visto que todas as celebrações e ritos têm como objetivo o equilíbrio encontrado toda vez que se liga o ser humano às divindades, aos planos existenciais diferentes, o ser humano à fauna e à flora, o Brasil à terra ancestral, África, as famílias que foram esfaceladas diante da égide da escravidão em pequenas comunidades, entre tantos outros movimentos que visam essa ligação. E não é essa a proposta da ecosofia? Mostrar que tudo está ligando, que não se pode pensar uma dimensão separada da outra, que tudo que afeta a um acaba afetando a todos.

Destaca-se, ainda, que esse movimento de olhar para o candomblé à procura de uma cosmovisão e práticas que endossem o discurso ecológico ocidental é um movimento recente,

²³ Apesar do conceito de religião ser questionado dentro das ciências humanas, principalmente quanto ao seu emprego em tradições religiosas não cristãs, durante essa pesquisa optamos por empregar esse conceito tanto pelo reconhecimento desse culto dentro do contexto político-social e jurídico brasileiro como também em seu sentido estrito, isto é, enquanto um religar.

mas que se observa também em outros grupos religiosos, uma vez que a sociedade de modo geral é convocada a dar respostas aos problemas ecológicos que assolam a vida como um todo. Sendo assim, todos os grupos e indivíduos devem contribuir para a formação de uma autêntica consciência ecológica.

3.1 ECOSOFIA SOCIAL NO CANDOMBLÉ

O primeiro registro ecosófico tratado por Guattari é a ecologia social, que brota da percepção de que o tecido social contemporâneo se encontra esfacelado, tanto no nível privado como no público. Uma vez que o modelo vigente não leva em consideração o coletivo, a sociedade mostra-se cada vez mais individualista e fechada em seus próprios dilemas e sonhos. É urgente a construção de um novo paradigma, isto é, um caminho de comprometimento com o cosmo, em que toda a sociedade seja corresponsável pelos seres humanos e não humanos, que os indivíduos possam sonhar e construir um modelo de sociedade que tenha como princípio fundante a solidariedade em contraponto ao individualismo que assola o presente e causa fissuras profundas na vida em grupo.

Diante dessa urgência em se pensar a ecosofia social podemos nos questionar: de que forma as religiões podem e devem contribuir para a prática da ecosofia social? Neste trabalho em específico, o que o candomblé tem a contribuir com esse novo paradigma em estado nascente?

No segundo capítulo apresentamos as relações que se constituem dentro do terreiro, alguns de seus ritos e concepções teológicas, e percebemos nitidamente que nos terreiros a vida comunitária é o pilar de toda experiência religiosa, visto que não é possível a existência de qualquer ritual sem a presença da comunidade. É através das interações sociais no terreiro que é possível a celebração e a transmissão de saberes, dado que o terreiro é um espaço privilegiado para a interação entre indivíduos com diferenças geracionais, sociais, políticas, dentre outras, mas que pertencem de todo modo à mesma família mítico-religiosa. Neste espaço vão tecendo sua própria subjetividade como também vão forjando a subjetividade de um grupo.

Esses saberes chegaram até o presente momento graças à vida em grupo. Basta olhar para a história que é possível perceber que o candomblé só existe no sentido coletivo, nos fazeres coletivos, e os próprios ritos convocam a uma vida em comunidade, uma existência em que se possa ir além das estruturas individualistas da contemporaneidade. No entanto, a religião,

como a sociedade como um todo, é constituída de pessoas que vivenciam as particularidades de sua singularidade devido a sua formação identitária e subjetiva, e cabe-lhes a escolha e posicionamento dentro das suas concepções conceituais, cognitivas, históricas, socioculturais e a forma de se interagir no meio religioso. Contudo, em muitos momentos, em nome da tradição e da vida em comunidade, é preciso estar aberto a reorganizar formas de se posicionar e ressignificar aspectos individuais para o bem comum.

Pensar no bem comum é ir contra um modelo econômico e político que se encontra movendo as engrenagens da sociedade atual, pois “tanto faz voltar-se para o Oeste, Leste ou Sul, a questão continua sendo a mesma: como organizar a sociedade de outra maneira” (GUATTARI, 1985, p. 139). Uma organização que possa fomentar uma cultura do bem viver, em que o sujeito, o coletivo, o cosmo sejam colocados acima do lucro e poder.

Diante disso podemos nos voltar para uma das críticas contundentes de Guattari ao fato de o CMI ter se apoderado de tudo e todos, uma vez que,

A ordem capitalística produz os modos das relações humanas [...] Ela fabrica a relação com a produção, com a natureza, com os fatos, com o movimento, com o corpo, com a alimentação, com o presente, com o passado, com o futuro- em suma ela fabrica a relação do homem com o mundo e consigo mesmo. Aceitamos tudo isso porque partimos do pressuposto de que esta é a ordem do mundo, ordem que não pode ser tocada sem que se comprometa a própria ideia de vida social organizada (GUATTARI, 1996, p. 42).

As relações passaram a operar visando o lucro, já que os sujeitos na sociedade moderna passam a perceber o mundo e o outro como mercadoria. Os espaços que deveriam proporcionar a partilha, o encontro, a celebração da vida, as tensões e conflitos que se fazem presentes em toda relação grupal encontram-se sob a égide do capitalismo.

No terreiro, como já foi mencionado, a vida em grupo é imprescindível para a existência da religião, mas cabe lembrar que, apesar dos inúmeros aspectos em comum, a comunidade possui uma diversidade em seu interior, seja ela geracional, sexual, social e política, entre tantas outras. Tal realidade se opõe ao modelo imposto pelo CMI em que se procura padronizar os indivíduos e suas relações mediante um discurso do diferente e da diversidade, mas o que se observa é o oposto, pois é relação que procura apenas pelos seus pares. Diante desse cenário tão perturbador em que os indivíduos se isolam do outro, principalmente, se este outro possui uma concepção diferente da sua. Podemos observar tal situação com nitidez, por exemplo, na política; lugar para se celebrar o debate, as diferenças, a busca pelo bem-comum encontra-se

cada vez mais polarizado, pois aquele que pensa diferente torna-se o inimigo que deve ser combatido ou completamente ignorado. Rolnik corrobora com essa questão ao dizer que:

No lugar de uma ética do ideal da militância tradicional - que implica na idealização da realidade, no sonho de uma sociedade sem conflito e que funcione segundo um modelo perfeito e definitivo (seja a terra prometida da sociedade revolucionária da esquerda, seja o paraíso perdido da contracultura); no lugar deste tipo de ética, o que se propõe aqui é uma ética do real, onde a solidariedade continua sendo um valor, mas levando em conta o conflito, a alteridade, a diferença (ou, como diz Guattari, tornando-se a um só tempo solitário e cada vez mais diferente); assim, como continua sendo possível a vontade de mudança sempre que ela se faz necessária, mas levando em conta a finitude e a multiplicidade (ROLNIK, 1990, p.3-4).

Diante do exposto podemos perceber que uma verdadeira alteridade se constrói nas diferenças, nas tensões e não na busca pelos seus pares, afinal, pensar assim é reduzir a riqueza das relações sociais na sociedade como um todo. A vida em grupo tem seus desafios e requer abertura para o outro e aqui o diálogo é algo basilar, e será no seio dessas tensões, desafios e diferenças que brota uma “ética do real” para o mundo real.

Outro elemento que para Guattari compõe a ecosofia social é a escuta do outro. Dentro do candomblé, a escuta configura-se como um pilar da prática religiosa, uma vez que aqueles que muitas vezes eram apenas conhecidos passam a ser uma família religiosa, criando laços estreitos de partilha de vida com seus dissabores e alegrias. Sendo assim, a escuta do outro torna-se critério indispensável para uma boa convivência, e principalmente para os sacerdotes que precisam desenvolver a escuta tanto para com seus filhos como para a clientela que os procuram para ajudar em dilemas que atrapalham sua vida. Como foi explicitado por Cossard, “algumas questões são bastantes frequentes: mal-estar e inquietação sem motivo; problemas afetivos na relação com a família, com a pessoa amada [...] doenças, perspectiva de interação cirúrgicas, estado depressivo, dependência de drogas [...] dificuldades nas relações” (COSSARD, 2011, p. 78), dentre outras questões do cotidiano. E observa-se que, em vários casos, essa procura por alguém que possa ouvir seus problemas se configura como o primeiro contato com essa religião afro-brasileira. Acerca dessas concepções, Nunes e Portugal afirmam que:

Além disso, percebemos que o cuidado de si e do outro permeia as relações intraterreiros e não é somente da alçada das lideranças religiosas, mas se distribui entre todos os membros. Mesmo passando por uma série de percalços em suas existências e itinerários terapêuticos, observamos que ocorre uma interessante inversão, de forma que o ponto final dessas linhas de cuidado deixa de ser o cessar do sofrimento ou a resolução das demandas e passa a se pautar na construção de um lugar de abertura em que o “cuidar do outro” passa a ser também um “cuidado de si” (NUNES; PORTUGAL, 2020, p. 125).

Vale ressaltar que esse clima de escuta e acolhida tem um caráter histórico e um viés familiar, pois a família religiosa (família de santo): “foi a forma de organização que estruturou os terreiros, onde negros e mulatos destituídos de um grupo de referência pela escravidão, reuniam-se, estabelecendo vínculos baseados em laços de parentesco religioso. Essa forma de organização persiste até hoje” (SILVA, 2005, p. 57).

Outro elemento que cabe destacar é que, apesar de cada terreiro constituir uma comunidade religiosa independente, ela não deixa de manter relações entre os demais terreiros, ou seja, a relação de pertencimento a um grupo extrapola os muros de sua comunidade de origem. Augras assim escreve sobre:

Cada comunidade, por mais que constitua um microcosmo fechado sobre si mesma, não deixa, contudo, de existir em meio a um conjunto religioso, e não pode ignorar as demais casas de santo. As sacerdotisas trocam visitas, os membros do terreiro frequentam as festas públicas de outros templos (2008, p. 192).

A vida no candomblé é um estar-em-relação incessante consigo, com o outro, com o cosmo, com os antepassados, com as divindades. É um aprender a relacionar-se, reconhecer que sem o outro não é possível existir, ou seja, para existir de forma plena é imprescindível aprender a conviver, mesmo com as tensões e contradições que emergem da vida no coletivo. É fundamental que o sujeito esteja aberto para o coletivo, que ele possa acolher os desafios e belezas que irrompem na vida em comunidade.

3.1.1 Desafios na vivência da ecosofia social

No segundo capítulo elucidamos o sentido e valor do axé para a religião aqui apresentada. Mas ainda vale ressaltar que o axé é essa energia que a tudo dá vida e que proporciona a dinâmica de todo o cosmo. Diante de tamanha importância, o axé é uma energia que desperta, manipula e potencializa a vida em grupo, afinal, por mais que cada planta, pessoa ou coisa carregue uma certa quantia de axé, é somente dentro do coletivo que é possível a troca e aumento dessa energia de vida. Como já falamos anteriormente, quando o indivíduo passa pelo processo de iniciação, ele se torna um receptáculo do axé que é mantido pelo axé da própria comunidade; depois de algum tempo ele também passa a trocar axé com o grupo e o espaço sagrado de que outrora ele apenas se nutria. Neste complexo sistema percebe-se que “a circulação do axé, em todo o sistema pode ser vista como o ponto culminante da fusão entre conteúdos individuais e símbolos coletivos” (AUGRAS, 2008, p. 86).

Inclusive a própria iniciação de forma nenhuma possui um caráter puramente individual, uma vez que, “através da iniciação de suas filhas, é a própria comunidade que renasce, mais poderosa e mais sagrada” (AUGRAS, 2008, p. 86), pois, na medida em que o adepto cria um vínculo com o orixá, a comunidade estreita ainda mais o vínculo já existente com essa divindade. Como sugere Berkenbrock:

O processo de integração das forças de Orum na pessoa é ao mesmo tempo um processo de integração da pessoa na comunidade. No processo comunitário da iniciação, a pessoa vai aos poucos ocupando seu lugar no mundo e na comunidade. “Estar integrado” significa sempre estar integrado na comunidade (BERKENBROCK, 1998, p. 294).

Toda a relação com o sagrado passa também pela relação com a comunidade, e não é possível imaginar qualquer ritual dentro do candomblé sem a presença dos outros; é nítido que o sujeito e a comunidade possuem uma relação não apenas na dimensão sociológica, mas também na dimensão mítico-religiosa, e, “deste modo, estabelecem-se vários níveis de integração pessoal e social” (AUGRAS, 2008, p. 86). O terreiro é o espaço de tecer relações, onde as histórias de cada indivíduo se encontram. Lugar em que se vive uma dimensão coletiva atemporal, pois as vivências dos deuses, dos antepassados e dos adeptos se entrelaçam e formam a história de uma religião, ou seja, “engendra Universos de referências e Territórios existenciais [...] pelo princípio de Eros de grupo da ecologia social” (GUATTARI, 2015, p. 53). Dentro desse espaço é constituída uma forma de ser e viver a ecologia social, que se contrapõe ao modelo individualista e solitário que perpassa a existência social contemporânea. Nesse contexto, recobra sentido quando Lody diz que:

O terreiro é o local das reuniões, é onde são reativados os laços de parentesco de santo, os laços de parentesco consanguíneo, onde são mantidos todos os elos necessários ao culto dos orixás, suas liturgias, suas festas, comidas, danças, música vocal, música instrumental, indumentárias, vocabulários, medicina, ludicidade; enfim, é local onde a memória afro-brasileira é aquecida através dos rituais, que podem ser diários e cíclicos (LODY, 2006, p. 65).

Não é possível a prática religiosa do candomblé sem a comunidade. Sem o coletivo, a religião afro-brasileira não tem como e nem por que existir. Sem uma comunidade de fé não tem por que as divindades voltarem à terra. O transe religioso não existe para o indivíduo isolado, mas para toda a comunidade que evoca as bênçãos dos deuses para sua existência e para a existência do grupo ao qual pertence.

Para ser um membro da comunidade é necessário se permitir viver em comunidade, pois cultivar os orixás é também celebrar o valor inegociável da vida em grupo, visto que os próprios

orixás formam uma comunidade, um panteão. As divindades estão em constante relacionamento umas com as outras, e essa é uma dimensão inegável, basta olhar para os *itans*; as amizades, as intrigas, as paixões, as festas, os desafios e superações, tudo se desenrola na vida em grupo.

No entanto, esse grupo religioso não se encontra livre das garras do CMI, pois, como Guattari e Rolnik explicitaram:

A tendência atual é igualar tudo através de grandes categorias unificadoras e redutoras [...] Uma deriva geral dos modos de subjetividades territorializada ocorre por toda parte. Tradições milenares de um certo tipo de relação social e de vida cultural são rapidamente varridas do planeta. Todas as pretensas identidades culturais residuais são contaminadas. Todos os modos de valorização da existência e da produção encontram-se ameaçados no desenvolvimento atual da sociedade. Até os valores mais tradicionais, mais bem ancorados [...]. Se analisarmos com cuidado o que se passa com as pessoas que inventaram semióticas ricas e personalizadas, como é o caso do candomblé, veremos que elas não são completamente impermeáveis e autônomas em relação aos modelos dominantes (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 40).

Certamente não se pode negar que esse grupo, apesar de sua tradição e valores se encontrarem ancorados na comunidade, também é afetado pelo modelo capitalista que vigora na atualidade. Um dos frutos desse sistema que afeta profundamente a dimensão religiosa da vida em comunidade é o individualismo, pois diante desse valor moderno se constrói muros, o sujeito volta apenas para si, suas necessidades e realizações. E como já foi mencionado neste trabalho, o sujeito no candomblé encontra seu sentido e lugar no mundo na medida em que ele participa de uma comunidade, logo, o sujeito não pode alcançar seu equilíbrio sem a vida em grupo. No tocante, Bastide afirma que:

É preciso reconhecer que o advento da economia capitalista, com a aspiração de lucro, introduziu-se também na macumba, em certos candomblés ou xangôs, com o fito de comercialização. Mas não devemos julgar as seitas tradicionais a partir dessas caricaturas mais recentes (BASTIDE, 1971, p. 317).

Bastide já apontava em suas investigações a “degradação” que sofriam os valores de partilha e solidariedade que constituem um pilar fundante nas religiões afro-brasileiras; contudo, em uma direção contrária à de Guattari e Rolnik, o autor enfatiza que, apesar dessas perdas, ainda se observa que tais vivências resistem no seio das comunidades mais tradicionais. Segundo Bastide, nas comunidades tradicionais o grupo se sobrepõe às necessidades do indivíduo, dado que “o candomblé tradicional é uma sociedade fechada, que não sofreria muito o ‘efeito desagregador’ da sociedade de classes” (CAPONE, 2018, p. 272), enquanto em outros espaços, “não tradicionais”, os desejos e necessidades dos indivíduos se sobrepõem às

necessidades do grupo. Diante de tal movimento os valores da vida em grupo acabam se perdendo.

Não é pretensão desta investigação apresentar o candomblé como um modelo a ser seguido para uma vivência ecosófica, mas nota-se que, apesar de suas limitações e contradições, o candomblé é perpassado pela ecosofia social, visto que é inegável a dimensão comunitária fundamental para que todo o culto possa acontecer. Todavia, diante do cenário atual, uma questão não deixa de ser feita: de que forma esse grupo religioso vai tecer uma vida em comunidade autêntica diante das inúmeras investidas do CMI? Afinal, os “candomblecistas têm de lidar com a pertença a duas culturas distintas, nas quais as pessoas estariam inseridas. Uma comunal ou comunitarista típica da herança africana nos candomblés e outra individualista do mundo ocidental” (NASCIMENTO, 2016, p.163).

Agora, é necessário debruçar sobre as implicações subjetivas dentro desse universo em questão, uma vez que o sujeito não é passivo na religião. Ao adentrar na religião, o indivíduo faz dela um espaço de experiência pessoal e se torna também, em certa medida, um agente de transformação e criação neste grupo, já que na comunidade acontece “o desenrolar da historicidade individual e coletiva” (GUATTARI, 2015, p.20). Afinal, a manutenção da tradição religiosa também parte de sua vivência autêntica e comprometida com o ser em grupo.

3.2 ECOSOFIA MENTAL NO CANDOMBLÉ

A subjetividade humana encontra-se em constante construção, e, logo, também em constante transformação. Todas as vivências com os seres, sejam eles humanos ou não, contribuem para a individuação do ser humano, lembrando que a subjetividade para Guattari carrega uma dimensão muito mais política do que psicológico-identitária, isto é, a subjetividade é formada e perpassada pelas relações que o sujeito estabelece com as pessoas e coisas em seu entorno, o que o autor denomina de “agenciamentos coletivos de enunciação” (GUATTARI, 2012, p. 19). Logo, percebemos no primeiro capítulo que o capitalismo fabrica e manipula a subjetividade humana como mais uma de suas mercadorias, e, sendo assim, no cenário atual “a subjetividade se encontra ameaçada de paralisia” (GUATTARI, 2012, p. 150). Diante dessa manobra cruel, o sujeito perde a capacidade para descobrir seus próprios sonhos, medos, anseios e potencialidades.

Frente a esse panorama tão complexo é necessária uma postura subversiva diante dessa grande estrutura de poder e manipulação, e é justamente neste domínio que a ecosofia mental é fundamental. Esse registro ecológico deve levar o indivíduo a procurar e expressar sua subjetividade de forma livre e autêntica, já que “a nova aliança encontra suas raízes na profundidade humana. É lá que se elaboram as grandes motivações, a magia secreta que transforma o olhar sobre cada realidade, transfigurando- a naquilo que ela é, um elo na imensa comunidade cósmica” (BOFF, 1996, p. 39).

Ora, é fundamental um investimento neste registro ecosófico para a construção de um novo modelo de sociedade, posto que as grandes mudanças começam no micro, como tanto defendeu Guattari ao pensar uma revolução a nível molecular. Noutras palavras, para uma transformação autêntica tanto no nível político, social, econômico, ambiental, é imprescindível uma nova forma de o sujeito se relacionar consigo.

Observa-se que, enquanto o capitalismo transforma as pessoas em mercadorias, sendo que “a exploração capitalista leva a tratar os homens como máquinas” (GUATTARI, 1985, p. 197), a dimensão religiosa convida a uma mudança de olhar, um apelo, para reconhecer o ser humano enquanto único e possuidor de valor e dignidade. Todavia, essa virada não fica restrita apenas à dimensão religiosa, mas também provoca mudanças do ponto de vista sociológico, uma vez que,

As pressões sofridas da sociedade global opõem-se aos deveres livremente aceitos. Os fiéis deixam de ser simples meios de produção que o sistema econômico da sociedade global explora conforme seus interesses. Tornando-se sujeitos de uma busca espiritual, e suportes da manifestação divina (AUGRAS, 2008, p. 267).

É de suma importância reconhecer esses espaços que foram historicamente excluídos, que essas “línguas menores”, de que tanto falou Guattari, possam ser ouvidas para que contribuam neste cenário atual em que a dimensão social se empobrece a cada dia. Que essa riqueza de relações entre os seres, os deuses, os antepassados e os mais variados atores sociais possam ainda que de forma tímida contribuir na construção de um novo paradigma ecosófico, pois é urgente “reconstruir o conjunto das modalidades do ser-em-grupo” (GUATTARI, 2015, p. 16).

3.2.1 *Bori* e iniciação, possíveis caminhos para a vivência da ecosofia mental

Dentro dos ritos e vivências no candomblé, um que se destaca e vai de encontro à ecologia mental é o ritual do *bori*. Mediante o rito do *bori* e do culto prestado ao *ori* de cada sujeito, o candomblé busca potencializar e criar possibilidades para que aquilo de mais original e singular possa aflorar em cada indivíduo. Segundo Cossard, através do rito do *bori*:

O *ori* se recarrega de força, tanto pela virtude das oferendas como pela influência benéfica desse recolhimento. Assim se reforça a cabeça, o poder de vida, pela força espiritual dos diversos elementos provenientes da natureza com a qual o ser humano se liga estreitamente (COSSARD, 2011, p. 104).

Para esse grupo religioso, o *ori* é onde se encontram todas as possibilidades para uma existência harmoniosa, por certo que, “apesar da multiplicidade que compõe a noção de pessoa dentro dessa tradição em última instância é do *ori* que depende o destino individual e a personalidade como perfil de comportamento” (SEGATO, 2005, p. 85). Dentro dessa concepção filosófica e religiosa, podemos nos aproximar da necessidade de reconstrução e criação de uma nova forma de vida em que se valoriza a concepção de cada sujeito. Segundo Guattari, é urgente

Reconstruir uma relação particular com o cosmo e com a vida, é se “recompor” em sua singularidade individual e coletiva. A vida de cada um é única. O nascimento, a morte, o desejo, o amor, a relação com o tempo, com os elementos, com as formas vivas e com as formas inanimadas são, para um olhar depurado, novos, inesperados, miraculosos (GUATTARI, 2012, p. 150).

Para o povo iorubá, cada *ori* é único, e, diante disso, qualquer busca de padronização é percebida como algo negativo, pois cada sujeito possui um jeito de pensar, compreender e sentir. Sendo assim, cada pessoa deve reverenciar e respeitar seu *ori*, sua individuação, buscando guardar os preceitos e tabus para que seu destino (*odu*) possa ser cumprido e sua existência, equilibrada, já que, “o desrespeito a essas regras provocará o enfraquecimento do *ori*” (COSSARD, 2011, p. 100). Face ao exposto surge uma questão: a ecosofia mental não busca também a integração, uma vivência original, um desvelamento das potencialidades de cada sujeito? Percebemos então que o candomblé, através do ritual do *bori*, aproxima-se do que Guattari elucida por ecosofia mental, mesmo que seja uma mudança no que diz respeito a um único indivíduo, pois “é exatamente essa produção singular e menor, esse ponto singular de criatividade - que terá um alcance máximo na produção de mutação da sensibilidade” (GUATTARI, 1996, p. 114).

Afinal, “a ecosofia mental [...] será levada a reinventar a relação do sujeito com o corpo, com o fantasma, com o tempo que passa, com os ‘mistérios’ da vida e da morte. Ela será levada a procurar antídotos para a uniformização” (GUATTARI, 2015, p. 16). Dentro dos rituais,

símbolos e mitos dessa religião afro-diaspórica nota-se, ainda que de forma tímida, pode fornecer um antídoto contra a uniformização do sujeito imposto pelo CMI, pois cada *ori*, cada destino, é único.

É interessante que um elemento se sobressai em todos os estudos que fazem referência ao *ori*: sem o cuidado e oferendas à cabeça nada pode ser ofertado às outras divindades, ou seja, sem um equilíbrio na estrutura da individuação de cada sujeito não é possível o equilíbrio nas outras dimensões da vida, onde reinam outras divindades. Aqui podemos inferir que sem a ecosofia mental não é possível a vivência dos demais registros ecológicos de forma harmônica, uma vez que, para acontecer uma transformação social e ambiental, antes é necessária uma transformação em cada indivíduo, na forma como cada um é e compreende a existência.

Nota-se que a prática religiosa afro-brasileira possibilita vivências que reforçam a ecosofia mental, fazendo com que o adepto possa de certa forma encontrar um abrigo da padronização da subjetividade que vigora no cenário atual, uma vez que “é preciso que cada um se afirme na posição singular que ocupa: a faça viver, que a articule com outros processos de singularização e que resista a todos os empreendimentos de nivelação de subjetividade” (GUATTARI; ROLNIK, 1986, p. 50).

Através do rito de iniciação procura-se “a verdadeira personalidade profunda do consulente sob a máscara social” (BASTIDE, 1971, p. 257), e durante esse ritual o neófito vai passar por ritos específicos para receber o orixá, sua divindade protetora. Não é de interesse deste trabalho, mas cabe sublinhar que é o jogo de búzios (adivinhação) a forma tradicional para se descobrir qual divindade é a protetora do neófito. Mediante a descoberta e iniciação do consulente é comum afirmar que o sujeito corresponde ao perfil do orixá e que tais semelhanças emergiram ainda com mais clareza depois da iniciação, uma vez que “a pessoa pertence ao culto e de sua afiliação a um dado santo com um conjunto de traços de personalidade característico” (SEGATO, 2005, p. 230).

Nessa direção, afirma o estudo de Goldman:

Percebe-se então que o ser humano é pensado no candomblé como uma síntese complexa, resultante da coexistência de uma série de componentes materiais e imateriais[...].O que há neste sistema de particular, e que faz com que o candomblé seja uma religião no sentido estrito do termo e não apenas um sistema de classificação, é que embora todo homem seja pensado como nascendo necessariamente composto por esses elementos, sua existência permanece em estado, digamos, virtual, até o momento em que esses elementos são “fixados” pelos ritos de iniciação e de confirmação (GOLDMAN, 1985, p. 38-39).

Dentro do universo religioso do candomblé, assim como no pensamento de Guattari, a subjetividade não é compreendida e restrita apenas a uma visão psicológico-identitária, mas todas as coisas, seres, e até mesmo os deuses são componentes no processo de individuação de cada sujeito, dado que é “o conjunto das condições que torna possível que instâncias individuais e/ou coletivas estejam em posição de emergir como *território existencial* autorreferencial, em adjacência ou em relação de delimitação com uma alteridade ela mesma subjetiva” (GUATTARI, 2012, p. 19). Mediante isso, é de suma importância que o processo de iniciação aconteça da melhor forma possível para que o indivíduo possa ter os “elementos fixados” visando sua integração.

Apesar dos orixás serem os mesmos para muitos consulentes, é interessante sublinhar que dentro da tradição o discurso da singularidade é preponderante através do *odu* (caminho) de cada pessoa, visto que tudo que se realiza é na tentativa de que o iniciado chegue ao maior grau de realização de suas potencialidades, ou seja, que sua personalidade fragmentada vá, com o passar dos anos, das vivências e obrigações, se unificando. Cabe ressaltar também que, “embora cada indivíduo pertença a um santo, ele somente encarna ou ‘possui’ uma instância pessoal e irrepetível daquele santo” (SEGATO, 2005, p. 96), uma vez que, quando se fala em orixá de determinado sujeito, não se trata de uma divindade genérica, mas aquela energia que possui o neófito é única, não se manifesta em outro adepto. Isto posto, percebe-se que o ritual de iniciação é um processo complexo, e que é manipulado com grande cautela, haja vista que

O orixá é antes de tudo uma força natural cósmica, e não uma individualidade de qualquer espécie; também o filho-de-santo, conforme veremos, é encarado como multiplicidade, que o orixá ajuda a construir e não simplesmente modificar ou à qual ele se agrega depois de acabada (GOLDMAN, 1985, p. 31).

Diante do exposto, nota-se que o orixá de cada pessoa integra de forma basilar seu processo de subjetivação. No corpus ritualístico do candomblé podemos perceber que existe uma manipulação, uma forma coletiva de subjetivação mediante os ritos e mitos. Por exemplo, um agenciamento de subjetividade acontece através da manipulação das ervas que, segundo Barros e Napoleão, desempenham um papel de acalmar ou excitar o consulente, ou seja, busca-se, através de elementos externos, equilibrar o indivíduo. Ainda a esse respeito, dizem os autores:

Na composição das misturas vegetais utilizadas como banhos purificatórios, são analisadas as condições do usuário, pois, segundo um informante, “se o banho é para uma pessoa que anda muito parada, usa-se maiores números de folhas quentes, mas

se for para alguém que anda muito agitado, é usado maior quantidade de folhas frias” (BARROS; NAPOLEÃO, 2007, p. 26).

Aqui faz-se necessário romper com a ideia de verdade absoluta, pois existe toda uma “negociação ritual que está no coração da prática religiosa nas casas de culto de candomblé” (CAPONE, 2018, p. 18). Outra situação em que se observa essa prática de manipulação para que o sujeito possa alcançar um maior grau de realização é durante o processo de iniciação, já que em alguns casos é necessária uma “troca” no que diz respeito ao orixá protetor do neófito, ou seja, quando se inicia o adepto em outra divindade que não corresponde ao seu orixá de “frente”. Percebe-se que, ainda que seja necessário trair os próprios deuses, tal atitude é considerada plausível, pois tem como objetivo último a busca de equilíbrio do neófito. Segato descreve essa manipulação²⁴ ritualística que pode acontecer por diversos motivos, mas, em síntese, “o sacerdote pode investir um santo como dono da cabeça para modificar certas tendências do caráter do neófito que ele prevê como fonte de futuros obstáculos para sua adaptação social” (SEGATO, 2005, p. 120), visando assim um maior equilíbrio e realização do adepto. Assim observa a autora:

Figurativamente, o trabalho do sacerdote que escolhe o santo para um novo filho pode ser comparado ao de um escultor que, antes de iniciar sua tarefa, analisa cuidadosamente a forma de um pedaço de pedra bruta ou de madeira[...] como resultado dessa análise, o sacerdote-escultor escolherá, do neófito, os aspectos do comportamento, enquanto material espontâneo do caráter, que colocará, em evidência assim como descartara os outros que ele irá suprimir ou atenuar. De fato, cada indivíduo possui materiais brutos em seu caráter que podem ser organizados de acordo com um ou com outro orixá (SEGATO, 2005, p. 118).

Aqui cabe uma afirmação de Hick: quando se trata de mitos, “verdade ou inverdade consiste na adequação ou inadequação das disposições práticas que eles tendem a evocar” (HICK, 2018, p. 371). Neste caso podemos utilizar essa reflexão e aplicá-la a diversos ritos no candomblé, pois mais importante do que se ter uma verdade absoluta é fazer com que a multiplicidade que compõe a subjetividade de cada indivíduo possa se organizar e reorganizar da melhor forma possível. Vale sublinhar que nessa lógica ritualística a intervenção humana é de suma importância, porque em última instância remete à capacidade humana de intervir e não a uma recepção passiva de instruções divinas, ou seja, preconiza a interação entre as divindades e os adeptos.

²⁴ Para maiores informações, ver SEGATTO, 2005, p. 248.

Entretanto, não se pode tomar a multiplicidade como fragmentação ou dualidade, posto que a concepção de pessoa no candomblé é holística, política e social, já que o sujeito não é compreendido de forma fragmentada. A pessoa é uma unidade formada por multiplicidades, e todas essas expressões distintas, a partir do momento que são organizadas, possibilitam que o indivíduo encontre sua forma de se expressar e viver seus caminhos de forma única. Sendo assim, a vida como um adepto do candomblé requer uma abertura ao múltiplo, em toda sua dimensão, uma abertura a seus próprios componentes de subjetivação, abertura aos indivíduos que compõem a comunidade e uma abertura às divindades e ancestrais. Segato elucidou uma faceta dessa complexa articulação ao afirmar que:

Nos discursos do culto, um conjunto de imagens constroem as articulações e negociações que ocorrem entre o santo e a pessoa. Elas fornecem um vocabulário básico que pode ser manipulado com fins terapêuticos. Num complexo movimento de refração entre três planos: o social, o metafísico e o psíquico, essas imagens, constituídas principalmente por metáforas extraídas da terminologia da interação social, descrevem, por sua vez, a relação entre a pessoa e o mundo divino e atingem por refração o interior da pessoa, induzindo movimentos internos do psiquismo (SEGATO, 2005, p. 223).

Diante da elucidação de Segato, nota-se mais uma vez que essa articulação é central no *locus* desse grupo, pois é necessário que todos esses elementos estejam ajustados em prol do maior equilíbrio do indivíduo; na dimensão social e psíquica, divina e profana, existe sempre uma manipulação e negociação entre os adeptos e os deuses. Conseqüentemente, pensar a ecologia mental é pensar o cuidado consigo, e cabe lembrar que “não se está mais diante de uma subjetividade dada como um em si, mas face a processos de autonomização, ou de autopoiese” (GUATTARI, 2012, p. 17). É possível observar esse movimento de autopoiese de que fala Guattari no corpo ritualístico do candomblé, mas esse movimento não é apenas do indivíduo, mas engloba também outros.

Sendo assim, torna-se notório que, para adentrar os segredos da religião é necessário que o adepto adentre seu próprio interior, para conhecer e se relacionar com esse Outro é imprescindível primeiro percorrer seus próprios caminhos de individuação. Cabe ressaltar, através das palavras de Guattari, que “não se trata mais aqui de uma ‘Jerusalém celeste’, como do Apocalipse, mas da restauração de uma cidade subjetiva que engaja tanto os níveis mais singulares da pessoa quanto os níveis mais coletivos” (GUATTARI, 2012, p. 150).

Outro elemento que é necessário retomar é que a concepção do sujeito no candomblé é distinta da concepção que vigora no pensamento ocidental. Essa concepção abre caminhos e mostra outra forma de compreender e pensar a subjetividade humana, que por sua vez questiona

a lógica e estrutura ocidentais mostrando que é possível compreender o indivíduo e, logo, a sociedade por outros caminhos, produzindo outra forma de se viver. Segundo Segato, nota-se uma própria teoria da psique afro-brasileira, já que:

Essas personificações não podem ser totalmente veiculadas por nenhum sistema expressivo particular com exclusão dos demais. Ângulo diversos de sua existência supra-ordenada podem ser vislumbrados através de sistemas de símbolos particulares, mas sua representação é atingida pela intermediação desses sistemas em associação. Essas noções, por seu caráter, implicam uma teoria, ou melhor, uma sofisticada filosofia da natureza do si mesma, e uma complexa arquitetura da pessoa que pode ser manipulada com propósitos terapêuticos. Tal filosofia foi fundada pelos negros nas condições adversas que se seguiram à escravidão e se expande hoje a camadas cada vez mais amplas da população no Brasil assim como a outros países (SEGATO, 2005, p. 351).

Quando nos deparamos com essa realidade nos questionamos inclusive sobre o discurso de universalidade que foi forjado a partir da concepção de determinado grupo, ou seja, aconteceu uma colonização epistêmica, em que a forma de pensar e compreender o sujeito e o mundo foi legitimado a partir da compreensão de um grupo específico e ganhou status de universalidade. Pois observa-se que “a negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal” (SANTOS, 2009, p. 31).

Segato também traz essa problematização de um discurso universalizante ao questionar a querela que se estabeleceu no campo da subjetividade. É interessante salientar que a autora em questão problematiza a concepção de subjetividade, pois ela a questiona:

Onde, em que ambiente social, a tensão entre o um e o múltiplo deixou de ser um problema da constituição do pessoal? Para que horizonte de cultura será possível dizer que o tema da identidade, com sua tensão inerente entre permanência e fugacidade, perdeu sua razão de ser? (SEGATO, 2005, p. 349).

Ou seja, a querela da subjetividade enquanto uma instância múltipla ou uma não está findada; pelo contrário, ela continua atual, e é basilar para “uma refundação da problemática da subjetividade” (GUATTARI, 2012, p. 33). Todavia, para que esse debate possa ser frutífero é necessário olhar para concepções e filosofias que foram subjugadas ao longo da história, como é o caso das religiões afro-brasileiras.

3.2.2 Corpo, espaço de resistência

Um dos elementos apontados por Guattari para uma vivência autêntica da ecosofia mental é a relação do sujeito com o corpo, uma vez que o CMI, “assegurando-se do poder sobre o máximo de ritornelos existenciais para controlá-los e neutralizá-los” (GUATTARI, 2015, p. 34), ou seja, o capitalismo busca padronizar o corpo através da mídia, da moda, da indústria farmacêutica, da ciência entre tantos outros fatores que são manipulados a serviço desse sistema. Destarte, a ecosofia mental elucidada por Guattari não apresenta um modelo ou diretrizes para uma relação de originalidade do sujeito com seu corpo, pois cada indivíduo deve descobrir, criar e recriar a seu modo essa relação. Uma vez que “o corpo é modernamente atravessado por uma crise de significação” (SODRÉ, 2020, p. 104), cabe ao sujeito imbuído nesta crise construir sua própria significação. E na medida em que se faz esse movimento de busca já se trata de uma revolução, pois não se busca um modelo a ser seguido, a moda, o padrão imposto pela mídia, as redes sociais, o outro, isto é, não se busca no externo formas de se expressar, de se apresentar ao mundo, pelo contrário, o norte passa a ser os seus desejos, sonhos e fantasias. Afinal, os “processos de singularização é algo que frustra esses mecanismos de interiorização dos valores capitalísticos, algo que pode conduzir à afirmação de valores num registro particular, independente das escalas de valor que nos cercam e espreitam de todos os lados” (GUATTARI; ROLNIK, 1996, p. 27).

Diante desse cenário de controle e alienação dos corpos, mas também da possibilidade de libertação, podemos lançar as seguintes questões: o que as religiões têm para contribuir com uma relação livre e original do sujeito com o seu corpo? O candomblé tem algo que aponte para um sentido contrário ao proposto pelo CMI?

Adentrar no universo religioso do candomblé é compreender que o corpo ocupa a fronteira entre o sagrado e o profano, como abordamos no segundo capítulo. Dentro dessa lógica, o cuidado com o corpo é imprescindível, e observa-se que a dimensão estética ocupa um lugar fundamental dentro do corpus religioso desse grupo. “Por esse raciocínio, observa-se, inclusive, que o intuito de cuidar da alma passa necessariamente pelo corpo, de forma que este exerce um papel central na vida religiosa e na relação com o sagrado” (NUNES; PORTUGAL, 2020, p. 128). O cuidado consigo e a relação com os deuses acontecem de forma paralela. Cossard (2011) e Souza (2007) explicitaram tal dinâmica ao descreverem o lugar que as vestes e adereços ocupam dentro desse universo. Haja vista, todo o requinte e ostentação que

transmitem as vestimentas e adornos colocam o corpo em um lugar de centralidade, beleza e reconhecimento, muitas vezes contratando com uma vida de simplicidade e dificuldades econômicas de alguns consulentes. Nesse contexto, recobra sentido quando Segato diz que “pela sua identificação com o santo, a pessoa afro-brasileira transcende a fragilidade e a impotência de um ego diariamente diminuído no confronto das adversidades que caracterizam suas condições de vida e o seu ambiente” (2005, p. 348).

Todos esses aspectos não são apenas agenciadores de subjetividade individual, como também da subjetividade coletiva, pois essa relação de cuidado e valorização estética forma também a identidade deste grupo religioso. Sendo assim, o candomblé “se imprime no corpo, estipulando seus usos e marcando a estrutura somática individual, de forma que o psíquico, o físico e o coletivo possam formar um complexo que somente a abstração pode separar” (BARROS; TEIXEIRA, 2000, p. 109).

Percebe-se que a religião contribui de forma significativa na relação do sujeito com o seu corpo, ela tanto pode assumir um caráter opressivo como também emancipador. E essa concepção e relação que o sujeito carrega da corporeidade influencia toda sua percepção de mundo, haja vista ela constituir “um microcosmo ou idioma simbólico focal por meio do qual o mundo se significa” (ROCHA, 2009, p. 67).

Lembrando que a busca constante dentro do candomblé é pelo equilíbrio, não é possível alcançar esse ideal sem uma relação livre e valorativa em relação ao corpo. Nota-se que o cuidado com o cosmo perpassa primeiro pela relação de cuidado com o microcosmo que é cada sujeito. Sendo assim, pertencer a esse universo religioso é uma busca para compreender e sentir todo o poder criativo e criador, estético e político que o corpo possui. Afinal, “o corpo é um complexo de símbolos, um sistema simbólico que porta sua mensagem, mesmo que seus receptores e emissores não estejam ou não sejam conscientes dela” (RODRIGUES, 1975, p. 130).

Deve-se reconhecer que “o cuidado de si não necessariamente rompe totalmente com relações de poder, mas ajuda a criar subterfúgios das amarras enrijecidas e dominadoras que tais relações podem adjudicar” (NUNES; PORTUGAL, 2020, p. 127), ou seja, a relação que o adepto desenvolve com seu corpo a partir das vivências religiosas não quebra o ciclo perverso do capitalismo, entretanto possibilita uma nova perspectiva, uma nova forma de sentir e compreender sua corporeidade, que não passe pela lógica mercadológica.

3.3 ECOSOFIA AMBIENTAL NO CANDOMBLÉ

No segundo capítulo explicitamos o status de sacralidade que a natureza possui dentro do candomblé, uma vez que as plantas, os rios, a terra são manifestações e extensões dos próprios deuses. Essa forma de compreender e se relacionar com o cosmo formou a identidade cultural e religiosa de um grupo, que resistiu mesmo diante das mudanças acerca da compreensão e relação do ser humano com a natureza no ocidente, o desencantamento do cosmo. Posto que,

O mundo apresenta-se de tal maneira que, ao contemplá-lo, o homem religioso descobre os múltiplos modos do sagrado e, por conseguinte, do Ser. Antes de tudo, o Mundo existe, está ali, e tem uma estrutura: não é um Caos, mas um Cosmos, e revela-se, portanto como criação, como obra dos deuses. Esta obra divina guarda sempre uma transparência, quer dizer, desvenda espontaneamente os múltiplos aspectos do sagrado [...]. No conjunto, o Cosmos é ao mesmo tempo um organismo real, vivo e sagrado: revela as modalidades do Ser e da sacralidade. Ontofania e hierofania se unem (ELIADE, 2008, p. 99-100).

Será nessa união e compreensão que todo o cosmo está ligado que se fundamentou as práticas religiosas desse grupo. Essa relação sempre se deu no cotidiano religioso através dos ritos e dos símbolos, dos cantos e rezas, e não de forma sistemática e discursiva, visto que, “a linguagem religiosa trabalha com símbolos, e símbolos não se diluem num sistema filosófico argumentativo [...] O mundo da vida sempre será mais amplo e mais rico que o da racionalidade científica e filosófica.” (ZILLES, 2006, p. 241). Sendo assim, não se pode também transpor um discurso ecológico para as religiões afro-diaspóricas, como a contemporaneidade conhece, sem cometer um anacronismo, já que, essa dimensão que hoje nomeamos como uma postura ecológica não aconteceu de forma explícita. Posto que,

a racionalidade ecológica destas práticas e suas qualidades conservacionistas não estão escritas diretamente nas técnicas das culturas tradicionais. Em muitos casos, estas dependem de processos simbólicos e de significação cultural que estabelecem as formas nas quais as práticas produtivas estão articuladas com as cosmovisões, os mitos e as crenças religiosas de cada comunidade (LEFF, 2009, p. 99).

Nessa relação em que tudo está ligado, não se tem uma visão utilitarista da natureza, pois cada ser possui um valor intrínseco, inclusive o nascer e morrer, a presa e o caçador, entre tantas outras nuances da existência. É importante sublinhar que nessa cosmovisão o ser humano encontra-se dentro desse cosmo tecendo relação com todos os seres, e não fora dele. Tudo está conectado em uma constante troca de axé, em razão de compartilhar

de uma mesma experiência sensível. Todos são “vivos”, uma vez que são habitados por uma vibração que, é em última instância, a fonte e a materialização de toda a vida.

Todos são “pessoas” e formam, juntamente com os seres humanos, uma comunidade viva (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 106).

O candomblé é movimento, relação, e essa relação não exclui os demais seres e também não deixa o ser humano fora dessa grande comunidade. Existir é estar submetido às mesmas leis que todo o cosmo. A partir dessa perspectiva, Boaes e Oliveira classificam o candomblé com uma religião cosmobiológica, em que o sagrado se encontra no mundo físico e não como uma realidade fora, como é o caso das religiões teístas, em que a “divindade transcende a materialidade do mundo” (2011, p. 105). Nesta perspectiva, cabe sublinhar que o povo de santo, ao afirmar que os ancestrais e os deuses estão no *orum*, não falam de uma realidade exterior, mas paralela ao mundo físico, isto é, trata-se de realidades que coexistem. Aliás, como afirmou Boaes e Oliveira:

Por perceber o universo (cosmos) como uma multiplicidade organizada de seres vivos (bios), a cosmobiologia implica na idéia de uma submissão do homem a uma ordem cósmica na qual tanto ele como os demais seres vivos encontram o seu lugar. No teísmo, ao contrário, o centro de referência já não é mais o mundo e a ordem cósmica que ele expressa, mas, sim uma pessoa divina e absoluta, da qual apenas os seres humanos são considerados semelhantes (2011, p. 106).

Contudo, apesar desta distinção os autores em questão ressaltam que não existe uma tradição pura, mas uma predominância de uma em detrimento de outra. Neste caso, o candomblé configura-se como uma tradição em que a cosmologia e as vivências encontram-se mais alinhadas a um modelo cosmobiológico. Lopes corrobora com essa perspectiva ao afirmar que “índios e bantos, juntos, entendiam a natureza como divina e ativa, e nunca indagavam de uma floresta, por exemplo, em que medida cada árvore poderia ser útil em termos de qualidade e valor econômico de cada metro cúbico de sua madeira” (2008, p. 197).

Cabe salientar que o povo de santo possui uma relação de dependência da natureza, ao contrário da relação do CMI, que é uma relação de exploração visando apenas o lucro, uma vez que tudo foi transformado em mercadoria, inclusive aquilo que é necessário para a existência da vida, realidades sagradas que deveriam estar ao acesso de todos, como às águas, a terra, os alimentos, entre tantas outras questões vitais que foram manipuladas e hoje são negadas a tantos indivíduos. Nesse sentido, Boaes e Oliveira elucidam bem a relação dos adeptos com a natureza, pois eles possuem “concepção de uma natureza viva dotada de poder (axé) com a qual os adeptos se relacionam através de um código estrito de regras no qual a importância do respeito/permissão e a necessidade da reciprocidade constituem elementos centrais” (2011, p. 105); trata-se de uma relação que está ligada à sobrevivência e à reverência.

3.3.1 Natureza e cultura no espaço do terreiro

No segundo capítulo explicitamos a distinção entre natureza e cultura, espaço urbano e espaço natural, que vigora nos terreiros. Olhando por outro prisma é notório que não existe uma distinção pura, mas que ambas realidades se entrelaçam no próprio espaço, nos ritos ou mesmo no discurso dos adeptos. O povo de santo compreendeu aquilo que Guattari já havia dito, que o “porvir da humanidade parece inseparável do devir urbano” (GUATTARI, 2012, p. 150). Uma vez que o candomblé se encontra principalmente nas grandes cidades, ele resistiu e continuou mesmo diante dessas mudanças ao longo dos anos. Esse grupo religioso aprendeu a pensar e incorporar em seus ritos tanto os elementos da natureza como da cultura, aprenderam que falar do cosmo não é apenas falar dos mares e rios, matas e pedreiras, mas é falar também da estrada, dos trilhos, do movimento das ruas.

Cabe lembrar que Guattari realizou críticas contundentes aos espaços e grupos em que ainda existe uma tensão entre natureza e cultura, como se essa divisão fosse clara, como se a existência de uma anulasse ou inibisse a existência de outra. Indivíduos, grupos e instituições que ainda possuem um pensamento tão engessado não colaboram para uma sociedade mais harmoniosa, pelo contrário, a existência de tais posturas deixam a humanidade ainda mais longe de seu ideal de integração e convivência ética.

É interessante destacar que os adeptos já lidaram com essa mudança de paradigma em que cultura e natureza se encontram entrelaçadas de tal forma que não é mais possível desvincular uma da outra. Essa forma híbrida de compreender o espaço terreiro e a própria relação entre natureza e cultura configura a identidade do grupo. Inclusive essa dimensão híbrida se mostra no próprio orixá: Ogum é um orixá que tanto se aproxima da cultura como da natureza, ele tanto é cultivado como orixá do ferro lapidado como dos metais em estado bruto, ou seja, Ogum tanto é o próprio minério, como o senhor da manipulação desses elementos.

Outra dimensão que retoma essa relação híbrida é a das folhas utilizadas na liturgia, uma vez que ela é a flora, mas para que possa atingir sua plena potência dentro dos ritos, faz-se necessária a linguagem humana através dos *òfó* (cantos, rezas e frases). Noutras palavras, podemos dizer que existe um arranjo entre diversos elementos. Podemos observar esse movimento na análise de Prandi:

As plantas são utilizadas para lavar e sacralizar objetos, para purificar a cabeça e o corpo dos sacerdotes nas etapas iniciáticas, para curar doenças e afastar males de todas as origens. Mas, a folha ritual não é simplesmente a que está na natureza, mas aquela

que sofre o poder transformador operado pela intervenção de Ossaim, cujas rezas e encantamentos proferidos pelo devoto propiciam a liberação do axé nelas contido (PRANDI, 2005, p. 103).

Olhando por outro ângulo, percebemos que nada tem uma existência “pura”, nada é plenamente cultural ou natural, mas as coisas, os seres, a própria existência é uma realidade híbrida, sem que isso implique um teor fragmentado ou dualista: são realidades que coexistem.

3.3.2 A agenda ecológica dentro dos terreiros

A aproximação entre a agenda ecológica e as religiões é um movimento que tem ganhado força na contemporaneidade; diversos autores como, Carvalho (2005), Pelizzoli (2003) e tantos outros, afirmam que uma verdadeira mudança na construção de uma consciência ecológica autêntica só acontecerá de fato quando as religiões assumirem de forma efetiva a pauta ecológica. Pelizzoli defende essa postura ao afirmar que:

As religiões entraram, então, em vista da sua importância capital, nesta virada ecoética, ainda mais que abordam diretamente o sentido da vida, seja de molde ontológico, cosmológico ou teológico. O cristianismo apesar das suas dívidas (dicotomias) na questão, e o budismo (assim como todas as grandes religiões) mostraram que têm uma palavra não apenas secundária, mas primacial para estabelecermos o novo tempo ético e ecológico (PELIZZOLI, 2003, p. 184)

Diante desse novo cenário, diversas religiões têm feito uma movimentação buscando ressignificar sua compreensão e relação com o cosmo. Dentro desse movimento, o candomblé também tem se apropriado desse discurso ecológico, seja através de um movimento por parte dos adeptos, dos estudiosos, dos ambientalistas, dentre outros grupos. Entretanto, nota-se que, por mais que exista uma relação de respeito e compreensão da natureza como uma realidade sagrada no candomblé, ainda existem questões que dificultam a passagem tranquila de uma vivência religiosa a uma postura ecológica, pois “comungar de uma tradição religiosa que professa seu respeito às forças da natureza, nem sempre representa dispor já, de uma consciência ambiental” (SANTOS, 2006, p. 106), isto é, a consciência ecológica, mesmo dentro desse grupo que tem a natureza como sagrada, não é automática, mas é um construto que vem surgindo nos últimos anos. Como explicita Silva, toda a sociedade vem tomando consciência das discussões e problemas ambientais, e podemos assistir o nascimento do que ele chama de “habitus socioambiental contemporâneo” (SILVA, 2006, p. 234). Vale ressaltar que mesmo que tais assuntos estejam compondo as vivências diárias, isso não produz uma consciência ambiental na sociedade de forma ampla.

Assim como vem acontecendo uma problematização na sociedade sobre a agenda ecológica e se busca constantemente práticas mais sustentáveis, o candomblé, por está imerso nessa sociedade, não se encontra ileso, afinal essa religião também vem sofrendo mudanças significativas, buscando um posicionamento político-religioso no que diz respeito ao meio ambiente uma vez que a porfia ecológica ganha cada dia mais espaço nos terreiros e está se tornando uma pauta recorrente entre o povo de santo.

Os discursos ecológicos nos últimos anos passaram a incorporar o discurso de muitas lideranças religiosas do candomblé que buscam demonstrar a existência de um vínculo entre as práticas litúrgicas do candomblé e o cuidado com o meio ambiente. No entanto, alguns desafios dificultam a passagem tranquila para um discurso e prática ecosófica: os adeptos muitas vezes são taxados como poluidores, antiecológicos, principalmente pelos sacrifícios animais. Observa-se que esse grupo religioso atualmente sofre um dilema ético-religioso significativo: como conciliar tradição e sustentabilidade? Uma vez que, algumas de suas práticas não são ecológicas, por exemplo, os tradicionais presentes²⁵ de Oxum e Yemanjá.

Como ressignificar essas práticas? Para esse grupo a tradição possui um valor imensurável. Como deixar de realizar esse rito exatamente como foi transmitido pelos antepassados, uma vez que, para o povo de santo, quando se faz alguma mudança, os ancestrais podem não reconhecer aquela oferenda, os deuses podem recusá-la, e assim o elo entre os adeptos, os deuses e ancestrais pode enfraquecer? Não obstante, como já foi abordado nesta pesquisa, apesar de todo o discurso que envolve a importância da tradição, “na realidade, as mudanças religiosas acarretadas pela necessidade de adaptação a novas contingências, estão presentes no candomblé” (CAPONE, 2018, p. 274) de forma latente, tanto nas práticas religiosas como nos discursos proferidos pelas lideranças e adeptos.

Um exemplo²⁶ emblemático aconteceu no o *Ilê Axé Opô Afonjá*, uma das casas mais antigas e tradicionais de candomblé do Brasil, quando se encontrava sobre a orientação da *Yalorixá* Mãe de Stella Oxóssi, que tomou a inédita decisão de não mais ofertar presentes para Yemanjá no mar como era praticado a muito tempo, mas que seus filhos, no lugar do presente, ofertassem sua presença e seus cantos à divindade.

²⁵ O presente dessas *yabás*, orixás femininos, costumam ser entregues em pequenos barcos de madeira ou grandes cestos de palha ornamentados com laços e fitas que se encontram repletos de flores, perfumes, espelhos, bijuterias, entre outros elementos da religião que expressam todos os agradecimentos e pedidos daquela comunidade religiosa.

²⁶ Disponível em: <<https://atarde.uol.com.br/opiniao/noticias/1734286-presenca-sim-presente-nao>>. Acesso em: 06 jul 2021.

Apesar dos debates em torno dessas e de outras questões ainda mais polêmicas, existe uma movimentação crescente de oficinas, estudos²⁷ e encontros que têm como objetivo não só reforçar esse discurso, mas também levar os adeptos a repensar algumas de suas práticas, buscando assim alinhar seus ritos com um modelo mais “sustentável”. Algumas casas e sacerdotes têm realizado uma revisão de antigas práticas e propondo outras formas para a realização de oferendas, procurando utilizar apenas materiais biodegradáveis. Logo, constata-se que há uma consciência ecológica emergente entre os candomblecistas.

Ora, não se pode deixar de observar a existência de uma dicotomia a partir de uma análise ocidental uma vez que tais expressões religiosas são profundamente marcadas pelo hibridismo, como afirma Boaes e Oliveira:

Dicotomias que constituem a expressão de um modo de pensar que rejeita o hibridismo e não sabe conviver com a dualidade. Que não percebe que utilizar a natureza e seus recursos não implica, obrigatoriamente, numa postura antropocêntrica que não reconhece a presença do divino nestes mesmos elementos, mas pode, pelo contrário, sinalizar uma integração profunda com está e com os seus processos de destruição e renovação[...]. As religiões afro-brasileiras, entretanto, se constituíram assim: africanas e brasileiras; cosmobiológica e teístas. Enfim, mestiças, híbridas, com cada terreiro, cada sacerdote, cada nação reinventando, à sua maneira, essas conjunções. Investigar estas maneiras, ou seja, o modo particular e contemporâneo como o povo de santo articula e cria formas de convivência entre lógicas aparentemente antagônicas, constitui um trabalho fundamental se quisermos realmente assimilar a contribuição trazida pela cosmovisão das religiões afro-brasileiras, ao invés, de ainda uma vez, definir-lhes, *a priori*, uma identidade ideal, um dever-ser (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 116).

Os autores também lançam um questionamento importantíssimo, uma vez que se corre o risco de os discursos ocidentais, marcados pelo dualismo, bem-mal, puro-impuro, desmerecerem toda a tradição religiosa desse grupo e também todas as reflexões e contribuições para se pensar um novo modelo de sociedade pautado em uma dimensão ecosófica.

Diante desse movimento que se nota dentro dos terreiros, a figura de Ossaim vem sendo resgatada e potencializada em diferentes espaços, seja pelos próprios adeptos, seja por estudiosos de diferentes áreas, com o intuito de despertar a dimensão ecopolítica nos adeptos da religião. Observamos esse discurso nas palavras de Barcellos ao afirmar que “nos dias em que o homem agride a Natureza [...] Ossaim se levanta como defensor, pois ele é a própria ecologia” (BARCELLOS, 2012, p. 79). Deste modo, pensar a preservação da flora através de um olhar ecopolítico é essencial, mas pensar tal realidade a partir de uma dimensão ecopolítica

27 PACHECO, Inês. *Cartilha pela Natureza*. Material Impresso. 2010; *Cartilha pela Natureza – Volume 2*. Material Impresso. 2011.

religiosa consegue atingir pessoas e grupos de uma forma em que apenas um discurso intelectualizado não o faria, uma vez que, para os adeptos, o “orixá é natureza, o que do ponto de vista da construção de vários significados e de ações, tem como máxima ‘moral’ a de que tudo o que se fizer para e pela natureza se estará fazendo para e pelo orixá” (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 99). Em outros termos, ao zelar pela fauna e flora, pelas águas e solo, seja no terreiro ou fora desse, o adepto estará também expressando seu respeito e devoção pelos deuses.

É interessante destacar que esse movimento rompe com as fronteiras da religiosidade e ganha instâncias políticas, uma vez que esse movimento carrega em seu bojo a necessidade de legitimação de seu culto, por parte dos adeptos, buscando com que suas práticas e vivências sejam respeitadas e reconhecidas pela sociedade. Em face do exposto, nota-se “um movimento reflexivo interior e para uma performance no mundo exterior” (BOLTANSKI; THÉVENOT, 2007, p. 4), ou seja, existe um questionamento e mudanças nas próprias práticas e concepções internas para que se possa fomentar esse debate além da própria comunidade religiosa. Diante dessas mudanças em decorrência das porfias ecológicas, a própria compreensão de tradição é questionada, afinal, “essa tradição, que se quer eterna e imutável, é, na realidade, reinventada, dia após dia” (CAPONE, 2018, p. 18). E é este movimento de reinvenção que é possível observar em diversas comunidades religiosas, como foi o caso do presente de Yemanjá no *Ilê Axé Opô Afonjá*.

3.4 TERREIRO COMO EXPRESSÃO DO MICROCOSMO

Para Eliade, o homem religioso compreende o seu lugar de celebração como o centro do mundo, o que “às vezes é expressa por meio da imagem de uma coluna universal, *Axis Mundi* [...] essa coluna cósmica só pode situar-se no próprio centro do Universo, pois a totalidade do mundo habitável espalha-se à volta dela” (ELIADE, 2020, p. 38). Esse lugar foi consagrado e é um espaço diferente do profano, lugar esse que o sujeito possa viver suas experiências religiosas, uma vez que, “o lugar transforma-se, assim, em uma fonte inesgotável de força e sacralidade” (ELIADE, 2008, p. 295), ou seja, o homem religioso precisa de espaços sagrados que possam responder a sua necessidade de aproximação com o sagrado e com esse mundo real que se distingue do profano. Observa-se que esse espaço sagrado, o centro do mundo, carrega

em seu bojo a “inextinguível sede ontológica” (ELIADE, 2020, p. 60) do sujeito que compreende esse lugar como o microcosmo.

Podemos observar essa característica das religiões tradicionais citada por Eliade dentro dos terreiros. Afinal, como já foi mencionado anteriormente, o terreiro possui uma estrutura peculiar, com seu espaço mato e urbano, com seus assentamentos, dentre outros elementos que rompem com o espaço profano e constituem um espaço sagrado. Todavia, vale ressaltar que, seja pelas diferenças entre as nações ou mesmo pelas condições geográficas, esse espaço sofreu alterações de terreiro para terreiro; em síntese podemos destacar que um elemento comum nos terreiros é um centro bem demarcado nos barracões,²⁸ que nas nações Ketu são denominados “cumeeira” da casa. Assim observa Barros:

Ao seu centro, o poste que sustenta a cumeeira e, sob este, enterrados no solo, os objetos rituais que constituem o axé da casa – poder mágico-sagrado que une, sustenta e singulariza as comunidades-terreiro. [...] O poste central, além de sustentar a cumeeira, lembra aos adeptos o mito de formação do mundo, isto é, a corrente que ligou o Orum ao Aiyê, por onde desceram os orixás povoando o mundo e criando os homens. E em volta dele que se desenrolam os cânticos e danças que rememoram a saga dos orixás. O sentido da dança é contrário ao dos ponteiros do relógio, isto é, o movimento lunar (BARROS, 2011, p. 33-34).

Ora, esse poste sagrado corresponde ao que Eliade identificou em vários grupos religiosos como o “umbigo do mundo”, que, assim como ele menciona, não surge, mas é construído, sacralizado pelo homem religioso, para que esse possa estar diretamente em contato com os deuses.

Podemos observar também essa concepção de microcosmo a partir da relação que Bastide apresenta entre a África e os terreiros brasileiros, mostrando também a constante necessidade do homem religioso de permanecer ligado com a origem de seu mundo sagrado, de sentidos e ritos. E, aqui, é importante frisar que não se trata apenas de uma referência geográfica, mas principalmente mítico-religiosa.

Vê-se então que o candomblé é uma África em miniatura, em que os templos se tornaram casinhas dispersas entre as moitas quando as divindades pertencerem ao ar livre, ou então em cômodos distintos da casa principal, e são divindades adoradas nas cidades. Quando o terreiro é muito pequeno, todas as divindades urbanas podem encontrar-se num peji único, mas as outras ficam de fora. De qualquer modo, o lugar do culto na Bahia aparece sempre como um verdadeiro microcosmo da terra ancestral (BASTIDE, 1961, p. 83).

²⁸ Espaço em que acontece as festas públicas.

Nota-se que o terreiro é o “microcosmo da terra ancestral”, mas a partir das discussões aqui apresentadas podemos ampliar essa definição, pois não se trata apenas da terra ancestral, mas um microcosmo da própria terra e da teia de relações que existe nela, uma vez que dentro do terreiro se celebra o nascer e o morrer, a dimensão individual e a coletiva, o silêncio e a palavra. E “pouco importa, assim, a pequenez (quantitativa) do espaço topográfico do terreiro, pois ali se organiza por intensidade, a simbologia de um Cosmos” (SODRÉ, 1988, p. 53).

Pensar a lógica do terreiro tanto em sua dimensão arquitetônica como por todos os indivíduos e situações, modelos de relacionamento consigo, com o outro e como todo o cosmo, é assumir “a responsabilidade de criar o mundo que decide habitar” (ELIADE, 2020, p. 31); é a partir dessa organização socioespacial e nesse universo místico que se constitui o microcosmo iorubá. Como afirma Sodré, “na realidade o espaço –objeto constante de organização e construção simbólica –confunde-se na concepção do negro, como o mundo, isto é, o cosmo, com o próprio universo. Território (casa, aldeia, região) e cosmo interpenetram-se, complementam-se” (1988, p. 60). Diante desse cenário geográfico, simbólico e mítico nota-se que, para os adeptos dessa religião, que na medida em que zelam desse espaço sagrado estão zelando por todo o cosmo, manter o equilíbrio dessa comunidade é cuidar do equilíbrio do próprio cosmo, pois primeiro é preciso “*operar sobre si mesmo*, enquanto coletividade singular, construir, reconstruir permanentemente essa coletividade” (NEGRI, 2017, p. 99).

Destarte, o que uma vivência no terreiro nesse microcosmo pode contribuir para o macrocosmo? Aqui precisamos voltar às reflexões de Guattari e elucidar mais uma vez sua aposta no micro, nos pequenos grupos, nas línguas menores, afinal, como afirma o autor “a revolução não está em jogo unicamente ao nível do discurso político manifesto, mas também num plano muito mais molecular, nas direções das mutações de desejo” (GUATTARI, 1985, p. 207). É no micro que começam as transformações mais profundas, tanto a nível individual quanto coletivo, e essas transformações precisa vir com uma profunda dimensão de cuidado: consigo, com o outro e com todo o cosmo, pois como afirma Boff,

Atualmente alcançamos um nível tal de agressão que equivale a uma espécie de guerra total. Atacamos a Terra no solo, no subsolo, no ar, no mar, nas montanhas, nas florestas, nos reinos animal e vegetal, em todas as partes, onde podemos arrancar dela algo para nosso benefício, sem qualquer sentido de retribuição e sem qualquer disposição de dar-lhe repouso e tempo para se regenerar (BOFF, 2012, p. 23).

Por conseguinte, pensar uma ecologia integral é trilhar um caminho de reconciliação com a própria humanidade que se viu refém de sua compreensão deturpada em relação ao

progresso e à riqueza; é pensar uma reconciliação com os demais seres vivos, com o cosmo como um todo. É tempo de integrar ações e debates, pois o modelo vigente tem que ceder espaço a outro olhar, outra prática, enfim, outra forma de conceber os dilemas e as potencialidades, e isso inclui a religião e sua relação com todas as coisas e seres, afinal, “quanto mais estudamos os principais problemas de nossa época, mais somos levados a perceber que eles não podem ser entendidos isoladamente” (CAPRA, 2006, p.23).

3.5 CONSIDERAÇÕES FINAIS DO TERCEIRO CAPÍTULO

Para o sistema religiosos do candomblé toda realidade encontra-se integrada; aqui nota-se a ecosofia como possibilidade de uma nova forma de vida, em que o sujeito, o outro e o ecossistema não são dissociados. Só existe possibilidade de vida, de equilíbrio, quando essa tríade está fortalecida e equilibrada.

Neste capítulo não se buscou reproduzir o mito do paraíso perdido, ou mesmo de uma antiga forma de vida que deve ser retomada. Diante de toda a investigação foi possível identificar alguns traços da ecosofia que submergem do universo religioso do candomblé. Traços esses que podem ganhar contornos maiores na medida em que se pesquisa, questiona, analisa. Noutras palavras, podemos afirmar que quanto mais se reconhece esses espaços como territórios significativos para a agenda ecosófica, mais a academia e a sociedade têm a ganhar.

É importante considerar que a “racionalidade instrumental que dicotomizou ciência e poesia, razão e mistério, Pólis e Cosmos; perdemos a ligação com o todo” (PELIZZOLI, 2013). À vista disso, é urgente que se crie uma nova forma de se relacionar com o cosmo, consigo, com o outro, uma relação que possa romper com esse modelo dualista exploratório. Podemos dialogar e escutar o que os saberes afro-diaspóricos têm a contribuir nesse caminho, inclusive ao ouvir determinados grupos que historicamente foram excluídos de qualquer lugar de fala. É urgente romper com o lugar de subalternidade que ocupa as religiões afro-brasileiras nos principais debates políticos, econômicos, ambientais e outros, na sociedade brasileira. Pois, “enquanto corresponder a preocupações vinculadas às camadas médias e altas da sociedade brasileira, o movimento ambientalista não conseguirá incorporar as religiões afro-brasileiras e a contribuição cosmológica e ecológica que elas aportam” (BOAES; OLIVEIRA, 2011, p. 113). Como afirma Rolnik, a produção do desejo, produção da realidade, é ao mesmo tempo (e indissociavelmente) material, semiótica e social (ROLNIK, 2004, p. 44).

Deste modo, somos convidados a construir uma nova realidade em que os desejos individuais e coletivos estejam voltados para o bem viver de todos os seres humanos e não humanos. Uma realidade em que o desejo não seja mais um espaço de exploração e investidas do CMI, mas uma forma criativa e potente do ser humano remodelar as realidades mentais, sociais e ambientais.

CONCLUSÃO

Não se pode conceber resposta ao envenenamento da atmosfera e ao aquecimento do planeta, devido ao efeito estufa, uma estabilização demográfica, sem uma mutação das mentalidades, sem a promoção de uma nova arte de viver em sociedade (GUATTARI, 2012, p. 32).

Durante toda sua elucidação da ecosofia, Guattari propõe como possibilidade para sair desta degradação uma nova forma de relação consigo, com o outro e com todo o cosmo. Diante de um mundo que já existe, já se encontra estruturado, cabe buscar novos sentidos, sonhos e formas de existir. De certa forma, não foi isso que aconteceu com os povos africanos escravizados que aqui chegaram outrora? Um povo que se encontrava sobre a égide da escravidão foi capaz de criar novas formas de se relacionar, consigo, com o outro, com a fauna e a flora, e inclusive com os próprios deuses. Nesse contexto, recobra sentido quando Segato diz que,

o primeiro movimento de abertura, foi o que se deu na travessia da África para a América. Foi nesse instante inicial que cada africano aprendeu, ou foi forçado, a se abrir para incorporar o outro dentro do seu horizonte, um outro que, nesse momento, era também negro mas, não esqueçamos, era outro: falava em língua diferente e cultuava outros deuses. Foi ali que eles tiveram que fazer seu primeiro esforço (SEGATO, 2005, p. 33).

Aqui vale salientar que esse processo de “incorporação” dos novos elementos não foi passivo, mas uma adaptação forçada; esses indivíduos foram construtores de toda uma nova forma de compreender e se relacionar com o mundo, foram capazes de ressignificar sua história pessoal e coletiva mediante as lutas, resistências e criações neste novo território geográfico e existencial. Ora, eles viram-se forçados a realizar essa mudança em relação ao diferente, para conseguir sobreviver; todavia, o mesmo caminho não recai sobre nossos ombros, diante de um mundo que se encontra em uma completa deterioração? Não somos lançados a um desafio semelhante?

Lembrando que a ecosofia é uma proposta radical, pois ela não se prende apenas às questões ambientais, mas propõe uma reflexão e mudança em todas as dimensões da existência humana, uma vez que dentro dessa concepção não se trata apenas de uma crise ambiental, da falta de recursos, mas uma crise ainda mais profunda pois diz respeito a uma crise existencial, de valores, uma crise na forma do ser humano compreender e conduzir a vida; este é um questionamento sobre o modelo de civilização que construímos. Posto isto, é urgente criar uma nova relação com o mundo humano e não humano, olhar para a capacidade criativa e criadora

dos indivíduos e grupos e apostar que, em meio a todo o caos contemporâneo, é possível vislumbrar um futuro mais ético-estético-político.

Não se trata simplesmente de reconhecer que a humanidade chegou em uma situação limite, mas que para transformar esse cenário é preciso abrir mão de um modelo de vida e apostar na vida em grupo com suas tensões e desafios, apostar na capacidade humana de romper com a homogeneização imposta pelo CMI, apostar em um mundo em que a arquitetura de nossas cidades seja mais acolhedora, conosco e com todos os seres.

Para se construir um novo modelo de sociedade não se pode deixar a parte as religiões e suas contribuições para essa mudança de paradigma. Pelo contrário, devemos apostar nesses espaços seja nos grandes templos ou mesmo nas comunidades menores. Diante dessa aposta, construir e ampliar diálogos ecosófico como uma necessidade a que as religiões e seus líderes têm a incumbência de responder. É preciso construir diálogos significativos entre os saberes religiosos e os saberes acadêmicos, científicos e ecológicos, afinal, como tanto falou Guattari, a porfia ecológica é importante demais para permanecer apenas nas mãos de algumas elites, sejam elas políticas, científicas ou mesmo acadêmicas.

A partir desta pesquisa podemos fazer as seguintes observações:

1. O candomblé possui expressões que correspondem aos três registros ecológicos propostos por Guattari.
2. Existe um movimento interno e externo a esse grupo religioso para aproximar seus discursos e concepção sacra da natureza para uma consciência ecológica.
3. Apesar dessas aproximações ainda se nota inúmeros desafios e dilemas éticos que são postos para as comunidades religiosas que buscam ampliar a consciência ecológica e resguardar suas tradições e concepções mítico-religiosas.
4. O candomblé é uma religião que tem um arcabouço narrativo, litúrgico, dentre outros elementos, que consegue dialogar de forma significativa com os discursos ecológicos. Contudo, como foi ressaltado durante esse trabalho não se trata de uma construção realizada de forma pacífica, pelo contrário, neste caminho de busca por uma vivência religiosa comprometida com a tríade ecosófica existem diversas tensões e dilemas que vão ganhando mais espaços entre os estudiosos e, principalmente, entre os adeptos nas suas experiências e formas de se relacionar com o sagrado.

Diante desse novo cenário, os adeptos podem usar seus ritos, mitos, sua cosmologia, enfim, sua tradição, para engajar ainda mais nas lutas, nos espaços políticos, isto é, deve acontecer uma movimentação do privado para o público, pois ampliar a postura de uma ecoliturgia para uma ecopolítica implica em ser agente de transformação intra e extra muros de seu terreiro.

Segundo Guattari, “um conceito só vale pela vida que lhe é dada” (GUATTARI, 2012, p. 177), e diante desta afirmação procurou-se durante todo este trabalho dar vida ao conceito de ecosofia partindo do chão da experiência religiosa afro-brasileira, construindo assim uma cartografia ecosófica do candomblé.

REFERÊNCIAS

- ABRANTES, P.C.C. *Imagens de natureza, imagens de ciência*. Campinas: Papyrus, 1998.
- ARAÚJO, Patrício Carneiro. *Candomblé sem sangue? pensamento ecológico contemporâneo e transformações rituais nas religiões afro-brasileiras*. Curitiba: Appris, 2019.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969.
- AUGRAS, Monique. *O Duplo e a Metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô*. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008.
- BARCELLOS, César. *Os orixás e o segredo da vida: lógica, mitologia e ecologia*. 5ª ed. São Paulo: Pallas, 2012.
- BARROS, J. F. P. de; NAPOLEÃO, E. *Ewé òrisa: uso litúrgico e terapêutico dos vegetais nas casas de candomblé jêje-nagô*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.
- _____. *A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.
- _____; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. “O código do corpo: inscrições e marcas dos orixás”. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (Org.), *Candomblé: religião do corpo e da alma*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.
- _____. O Espaço Sagrado nos Candomblés Nagô. *Revista Del CESLA*, n. 14, p. 29-36, 2011.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.
- _____. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Editora Nacional, 1961.
- BEAUDE, Joseph. “Apresentação”. In: Robert Lenoble, *História da idéia de natureza*. Lisboa: Edições 70, 1969.
- BERKENBROCK, J. Volney. *A experiência dos orixás: um estudo sobre a experiência religiosa no Candomblé*. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.
- BOFF, Leonardo. *Ecologia, mundialização e espiritualidade*. A emergência de um novo paradigma. 2ª ed. São Paulo: Editora Ática S.A, 1996.
- _____. *Sustentabilidade: O que é e o que não é*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de cultos afro-brasileiros*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

CAPRA, Fritjot. *A teia da Vida: uma nova compreensão dos sistemas vivos*. São Paulo: Cultrix, 2006.

CARVALHO, José Jorge de. *As artes sagradas afro-brasileiras e a preservação da natureza*. Série Antropologia – 381. Brasília, 2005. Disponível em: <<http://midiaetnia.com.br/wp-content/uploads/2010/09/Serie381empdf-Artes-Sagradas-Afro-brasileiras.pdf>>. Acesso em: 23 abr. 2020.

COLLINGWOOD, R.G. *Ciência e filosofia*. 4. ed. Lisboa: Editorial Presença. (s.d).

COSSARD, Gisèle Omindarewá. *AWÓ: o mistério dos orixás*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

DESCOLA, Philippe. *Outras naturezas, outras culturas*. São Paulo: Editora 34, 2016.

DEVAL, B; SESSIONS, G. *Ecologia Profunda – dar prioridade à natureza na nossa vida*. Águas Santas: Edições Sempre-em-Pé, 2004.

DIAS, Ferreira, João. Orí O! A ideia de pessoa, a problemática do destino e o ritual do borí entre os yorúbás e um olhar ao candomblé. *Horizonte*, n. 29, p. 70-87, 2013.

DOWELL, João A. Mac. FILOSOFIA DA RELIGIÃO: sua centralidade e atualidade no pensamento filosófico. *IINTNTERAÇÕES - Cultura e Comunidade*. Uberlândia. v. 6, n. 10, p. 17-49. 2011.

ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. 9ª ed. São Paulo: Mercuryo, 1992

_____. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. 4ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2018.

FLAKSMAN, Clara. "De sangue" e "de santo": o parentesco no candomblé. *Mana*, v. 24, 2018.

GIOVANNI, Antonio Boaes; OLIVEIRA, Rosalira Santos. Religiões Afro-Brasileiras e Ética Ecológica: Ensaando aproximações. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH, Ano III, n. 9, 2011. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30368/15948>>. Acesso em 18 mar. 2020.

GOLDMAN, Marcio. Formas do saber e modos do ser: observações sobre multiplicidade e ontologia no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, n. 2, p. 102-120, 2005.

_____. A construção ritual da pessoa: a possessão no candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 12, n. 1, p. 22-54, 1985.

GOMES, Rubens Raniery Fernandes (Org.). *Introdução da Filosofia da Religião*. Rio de Janeiro: PUC, 2014.

GRÜN, M. Uma discussão sobre valores éticos em educação ambiental. *Educação &*

Realidade, v. 19, nº 2, p. 171-195, jul./dez. 1994.

_____. *Ética e educação ambiental: a conexão necessária*. Campinas: Papirus, 1996.

GUATTARI, Félix. A propôs des machines. *Chimères*, n. 19, primavera de 1993.

_____. *As três ecologias*. 21ª ed. Campinas: Papirus, 2012.

_____. *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34, 2012.

_____. *¿Qué es la ecosofía?: textos presentados y agenciados por Stéphane Nadaud*. Buenos Aires: Cactus, 2015.

_____; ROLNIK, Suely. *Micropolítica: cartografias do Desejo*. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. Tradução de Suely Rolnik. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LEFF, Enrique. *Ecologia, capital e cultura: a territorialização da racionalidade ambiental*. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

LÉVI-STRAUSS, C. “Raça e História”. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.

LODY, Raul. *O povo de santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos*. 2ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

LOPES, Nei. Bantos, índios, ancestralidade e meio ambiente. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin. (org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008.

MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MORIN, Edgar. *O método 1-A natureza da natureza*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1977

NASCIMENTO, W. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, v. 13, ago. 2016.

NEGRI, A; HARDT, Michael. *Assembly: a organização multitudinária do comum*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2018.

_____; GUATTARI, F. *As verdades nômades: Por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia & Autonomia Literária, 2017.

_____. *Deleuze e Guattari: uma filosofia para o século XXI*. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.

NINA, Rodrigues, R. *L'animisme fétichiste des nègres de Bahia*. Salvador: Reis, 1900.

PELLIZZOLI, M.L. *Correntes da ética ambiental*. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. *Ética e meio ambiente para uma sociedade sustentável*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013

PEREIRA, José Carlos. *Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influência das religiões afro no catolicismo popular brasileiro*. São Paulo: Zouk, 2004.

PORTUGAL, A. C.; CARVALHO, J. D. Filosofia da Religião e Candomblé: Questões e Oportunidades. *Interações*, v. 4, n.5, p. 181-200,11.

PORTUGAL, C. M.; NUNES, M. A(s) casa(s) e a rua: o zelo pela moradia dos deuses e de si mesmo por parte de candomblecistas em processo de desinstitucionalização em saúde mental. *Teoria & cultura*, v. 15, n. 1, 2020.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RABELO. Miriam. Considerações sobre a ética no candomblé. *Rev. Antropologia*, v. 59, n. 2, p. 109-130, 2016.

RIBEIRO, Flávio Augusto Senra; OLIVEIRA, Imbraim Vitor. “Concepções filosóficas de mundo: Aristóteles, Tomás de Aquino e Nietzsche”. In: OLIVEIRA, Ribeiro de; SOUZA, J. C. Aguiar de (Orgs.). *Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2009.

ROCHA, Gilmar. “A consciência ecológica na perspectiva ameríndia e no imaginário religioso afro-brasileiro”. In: OLIVEIRA, Ribeiro de; SOUZA, J. C. Aguiar de (Orgs.). *Consciência planetária e religião: desafios para o século XXI*. São Paulo: Paulinas, 2009.

RODRIGUÊS, José Carlos. *O tabu do corpo*. São Paulo: Achiamé, 1975.

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2004.

_____. “Toxicômanos de identidade. Subjetividade em tempo de globalização”. In: LINS, Daniel (Org). *Cultura e subjetividade. Saberes Nômades*. Campinas: Papirus, 1997, p. 19-24.

_____. *Uma ética do real*. 1990. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/suely%20rolnik.htm>>. Acesso em: 18 out. 2020.

SALAMI, Y. K. Predestinação e a metafísica da identidade: um estudo de caso iorubá. *Afro-Ásia*, Salvador, n. 35, p. 263-279, 2007.

SANTOS, Jaime Pacheco dos. “Práticas religiosas, meio ambiente e dignidade” In: *Anais do I Seminário Educação, Cultura e Justiça Ambiental: meio ambiente e espaços sagrados no contexto das unidades de conservação*. Rio de Janeiro, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: Pàde, Asèsè e o culto Égun na Bahia*. 14ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

SEGATO, Rita Laura. *Santo e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal*. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2005.

SILVA, S. L. P. Habitus sócio-ambiental: Elementos de compreensão da representação ambiental. *Revista de Ciências Sociais*, n. 25, p. 225-237, 2006.

SILVA JR, Hédio et al. *Parecer jurídico sobre abate religioso entregue pelas religiões afro-brasileiras no STF*. São Paulo, 2018.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda*. Caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.

_____. *Pensar Nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SOUZA, Patrícia Ricardo. *Axós e ilequês: rito, mito e a estética do candomblé*. 183 f. Tese (Doutorado em Sociologia). Departamento de Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, São Paulo, 2007.

STIRN, François. *Compreender Aristóteles*. 4ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

STRATHERN, Marliyn. *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas: Unicamp, 2006.

VAZ, Henrique C. de Lima. Religião e sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985). *Síntese Nova Fase*, v. 15, n. 42, p. 27-47, jan./abr. 1988.

VERGER, Pierre. *Lendas Africanas dos Orixás*. 4ª ed. Bahia: Corrúpio, 1997-1998

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na antiga costa dos escravos, na África*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2019.

_____. *Orixás. Deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Editora Corrúpio, 1981.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus, 1991.

_____. Situação atual da filosofia da religião. *Rev. Trim.*, v. 36, nº 151, mar. 2006, p. 239-271.